

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



TESIS DOCTORAL

**Realidad histórica y metáfora política en Tucídides:
la descripción de la "peste" en "La Guerra del
Peloponeso"**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Amanda Ledesma Pascal

Director:

Carlos García Gual

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-7134-0

© Amanda Ledesma Pascal, 2010

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

**REALIDAD HISTÓRICA
Y
METÁFORA POLÍTICA
EN TUCÍDIDES**

**La descripción de la *peste*
en *La Guerra del Peloponeso***

TESIS DOCTORAL

DIRIGIDA POR EL DR. D. CARLOS GARCÍA GUAL

PRESENTADA POR AMANDA LEDESMA PASCAL

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA Y LINGÜÍSTICA

INDOEUROPEA

2010

A Ramón,
Clara y
Adrián

AGRADECIMIENTOS

Si este trabajo ha conseguido salir por fin a la luz, después de mucho tiempo y de no pocas vacilaciones, ha sido en muy buena medida gracias a la ayuda, la colaboración o el afecto de diversas personas e instituciones. A todas quiero expresarles por ello mi sincero agradecimiento.

Debo comenzar dando las gracias al Dr. D. Carlos García Gual por la confianza que depositó en este proyecto y por su generosidad al acceder a dirigirlo. Esa confianza y esa generosidad se han convertido en el principal impulso para continuar trabajando en los momentos de duda y de desánimo, y han tenido para mí un significado mucho más importante de lo que cabe expresar en estas líneas formales de reconocimiento. Le doy las gracias así mismo por el valor de los consejos y las críticas que me ha proporcionado a lo largo de estos años, pues esta investigación ha encontrado en ellos una orientación irreemplazable, y gracias a ellos ha sido posible finalmente este resultado. Espero haber logrado que en mi trabajo se refleje la calidad académica de su dirección, del mismo modo que su calidad humana consigue reflejarse, de forma profundamente enriquecedora, en quien disfruta de su trato.

Agradezco así mismo al Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea de la Universidad Complutense de Madrid que me haya acogido durante la realización de mis estudios de doctorado. Este trabajo se ha beneficiado gracias a ello con las facilidades de que he podido disponer a lo largo de todo este tiempo. No puedo dejar de mencionar el valioso apoyo que he recibido del servicio de bibliotecas de esta Universidad, sobre todo de la Biblioteca de Filología Clásica y del Préstamo Interbibliotecario, que han albergado o facilitado mi trabajo en muchas ocasiones.

Quiero hacer llegar mi agradecimiento, además, a todas aquellas personas que han contribuido a mi formación en el ámbito de la Filología Clásica a lo largo de mi vida académica, pues este trabajo es deudor también de las enseñanzas de todas ellas.

Recuerdo con profundo afecto a todos mis profesores de la Universidad Autónoma de Madrid, cuyo magisterio logró convertir mi vocación en una profesión irrenunciable; y, con especial gratitud, al Dr. D. Emilio Crespo Güemes, que, entre otras muchas cosas, me enseñó a leer el texto de Tucídides con rigor y con pasión.

Durante el curso académico 2003-04 una licencia por estudios me eximió de la función docente que habitualmente desempeñé en un centro de enseñanza secundaria, permitiéndome una dedicación exclusiva a esta investigación. Por la generosa concesión de tan valiosa ayuda mi agradecimiento se extiende igualmente a la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, pues, sin el tiempo y la concentración de que pude disponer gracias a ello, este trabajo nunca habría sido posible. Dicha licencia me sirvió así mismo para disfrutar de una estancia en la Fundación Hardt, dedicada también exclusivamente a esta investigación. Agradezco la hospitalidad de esta institución así como la cordialidad de todas las personas que contribuyeron a hacer fructífera y grata dicha estancia.

Sé muy bien que sin el afecto y el apoyo de mi familia y amigos jamás habría logrado ni siquiera iniciar este trabajo. Por eso, una vez concluido, es a ellos a quienes debo mi más efusivo agradecimiento. De entre todas las personas cuya amistad ha impulsado de una u otra forma este proyecto, quiero dar las gracias con especial cariño a Esther López Valls, en quien he encontrado siempre aliento y comprensión. A Mercedes García Fernández le agradezco la generosidad y la paciencia con la que me ha orientado muchas veces, en un mundo tan complejo y misterioso para mí como el de la microbiología. A Ramón, Clara y Adrián, que han compartido mi esfuerzo y mi entusiasmo día tras día, gracias, por todo lo que eso significa.

Espero que las próximas páginas no defrauden la confianza de cuantos me han brindado su generosa colaboración, pues sé que no cabría mejor forma de mostrar mi gratitud a cada uno de ellos.

ÍNDICE

ACLARACIONES	11
I. INTRODUCCIÓN: JUSTIFICACIÓN, OBJETIVO, MÉTODO Y LÍNEAS GENERALES DE ESTA INVESTIGACIÓN.	13
II. ESTADO DE LA CUESTIÓN.	23
II.1. Planteamientos contrapuestos.	23
II.1.1. Contradicciones de la descripción tucidídea de la <i>peste</i> .	23
II.1.1.1. Historia o ficción.	23
II.1.1.2. Ilustración o tradición.	26
II.1.1.3. Optimismo o pesimismo.	31
II.1.1.4. Realidad o metáfora.	33
II.1.2. Objetividad o subjetividad de <i>La guerra del Peloponeso</i> .	37
II.2. Nuevas perspectivas de interpretación de La guerra del Peloponeso.	43
II.2.1. La perspectiva trágica.	43
II.2.2. La perspectiva humana.	46
II.2.3. La perspectiva del lector.	48
II.2.4. La perspectiva de la narración.	51
II.2.5. La perspectiva de la razón.	54
II.3. Conclusiones: sobre el enfoque de esta investigación.	57
III. ANÁLISIS DE LA DESCRIPCIÓN TUCIDÍDEA DE LA <i>PESTE</i> EN SU CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL: RELACIÓN CON OTROS GÉNEROS LITERARIOS Y CON SUS PROPIAS IMITACIONES.	63
III.1. Peste y medicina.	63
III.1.1. El diagnóstico de la enfermedad.	63
III.1.2. La naturaleza humana.	70
III.1.3. El concepto de contagio.	75
III.1.4. Conclusiones: originalidad del pensamiento de Tucídides.	82
III.2. Peste y tradición.	87
III.2.1. Los orígenes del relato: <i>peste</i> e impureza.	87
III.2.2. Los orígenes del relato: <i>peste</i> y <i>stasis</i> .	99
III.2.3. Naturaleza humana y psicología.	106
III.2.4. Conclusiones: secularización del proceso histórico y simplicidad antigua.	111

III.3. Peste y épica.	117
III.3.1. Pasiones humanas.	119
III.3.2. Perros y aves.	124
III.3.3. La <i>paideia</i> homérica.	130
III.3.4. <i>Arcilla inerte</i> : la experiencia de Atenas.	138
III.3.5. Conclusiones: <i>peste</i> y guerra del Peloponeso.	146
III.4. Peste y retórica.	153
III.4.1. Carácter paradigmático de la descripción tucidídea de la <i>peste</i> : <i>peste</i> y cristianismo.	154
III.4.2. Carácter ético de la descripción tucidídea de la <i>peste</i> : la <i>peste</i> y <i>La naturaleza de las cosas</i> .	159
III.4.3. Los “prisioneros de la <i>peste</i> ” de Camus y la dimensión humanista del relato tucidídeo.	169
III.5. Conclusiones: la peste y sus significados.	179
 IV. ANÁLISIS DE LA DESCRIPCIÓN TUCIDÍDEA DE LA PESTE EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA DEL PELOPONESO: DIMENSIÓN HUMANISTA DEL RELATO.	 185
IV.1. Estructura del relato y niveles de significación.	185
A. Realidad histórica.	187
A.1. La dimensión individual: la perspectiva físico-médica o natural.	187
A.2. La dimensión social.	190
A.2.1. La perspectiva histórica.	190
A.2.2. La perspectiva política.	192
B. Metáfora política.	194
B.1. La dimensión social.	197
B.1.1. La perspectiva política.	197
B.1.2. La perspectiva histórica.	198
B.2. La dimensión individual: la perspectiva psíquico-médica o ética.	200
IV.2. La patología social: la neutralidad imposible.	207
IV.3. La patología individual: el deseo autodestructivo.	215
IV.4. La paradoja del dolor: sufrimiento y fortaleza.	231
IV.5. La búsqueda de la verdad: causa y responsabilidad.	255
IV.6. El descubrimiento de la libertad: la experiencia de Atenas.	281
IV.7. El arco y la lira: Apolo y la peste.	305
 V. CONCLUSIONES: SABIDURÍA ANTIGUA Y UTILIDAD.	 335
 APÉNDICE I. SOBRE EL POSIBLE DIAGNÓSTICO DE LA EPIDEMIA ATENIENSE DEL 430 A. C.	 349
1. Estructura de la descripción.	349
2. Problemas de la interpretación.	351
2.1. Interpretación de términos o síntomas concretos.	351
2.2. Posibilidad de errores en la descripción.	354
2.3. Posibilidad de una sintomatología específica por tratarse del primer brote de una enfermedad y posibilidad de transformaciones o desaparición de la enfermedad.	354

2. 4. Posibilidad de una sintomatología específica por tratarse de la combinación de dos enfermedades.	355
3. Certezas sobre la descripción.	356
3.1. Indicaciones sobre el contagio y la inmunidad adquirida.	356
3.2. Sintomatología.	358
3.3. Otros datos epidemiológicos.	358
4. Hipótesis sobre la etiología de la epidemia ateniense basadas en la descripción tucidídea.	362
4.1. Enfermedades contagiosas.	362
4.1.1. Peste bubónica.	362
4.1.2. Sarampión.	363
4.1.3. Viruela.	364
4.1.4. Combinación de enfermedades.	365
4.1.4.1. Viruela y tifus.	365
4.1.4.2. Viruela y ergotismo.	365
4.1.4.3. Gripe y síndrome tóxico.	365
4.2. Enfermedades no contagiosas.	366
4.2.1. Tifus.	366
4.2.2. Enfermedades de origen animal.	367
4.2.3. Intoxicaciones alimentarias.	367
4.2.3.1. Ergotismo.	367
4.2.3.2. Otras intoxicaciones.	368
4.2.4. Otras enfermedades.	368
5. Un nuevo testimonio de la epidemia ateniense: la fosa común del Cerámico.	369
APÉNDICE II. ESTRUCTURA DE LA DESCRIPCIÓN TUCIDÍDEA DE LA PESTE	373
APÉNDICE III. OTROS TESTIMONIOS SOBRE LA RELEVANCIA ÉTICA DE LA NOCIÓN DE <i>MIASMA</i> Y DE ALGUNOS TÉRMINOS TUCIDÍDEOS	375
BIBLIOGRAFÍA	379

ACLARACIONES

Por lo que se refiere a la naturaleza de la enfermedad, el término *peste* resulta sin duda inapropiado para hacer referencia a la epidemia ateniense del 430 a. C. Sin embargo, he decidido mantener dicha denominación en este trabajo, pues las connotaciones que comporta la han hecho insustituible.

Las citas de autores clásicos o modernos se hacen siguiendo las ediciones o traducciones que se mencionan en el apartado bibliográfico correspondiente. La traducción del texto de Tucídides que se cita habitualmente es la de J. J. Torres Esbarranch y del texto de Lucrecio, la traducción de E. Valentí.

Las abreviaturas de publicaciones periódicas recogidas en la Bibliografía final de este trabajo se corresponden con las de *L'Année Philologique*. A lo largo del trabajo se emplean las siguientes abreviaturas:

HCT = GOMME, A.W. (Libros I-IV,), ANDREWES, A. (Libros V y VIII) y DOVER, K.J. (Libros VI y VII), *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 vols. (vol. I, Libro I; vol. II, Libros II-III; vol. III, Libros IV-V.24; vol. IV, Libros V.25-VII; vol. V, Libro VIII), Oxford, 1945-81.

CT = HORNBLOWER, S., *Commentary on Thucydides*, vol. I, Libros I-III, 1991; vol. II, Libros IV-V.24, 1996; vol. III, Libros V.25-VIII.109, 2008, Oxford.

Ahora que, como he dicho antes, la mayoría están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo, como en una epidemia, y cada vez enferman más, pues por mutuo contagio uno recibe de otro el morbo, como sucede en los rebaños, es justo acudir en su ayuda, y en la de quienes vivirán después de nosotros. Porque también ellos son algo nuestro, aunque no hayan nacido todavía.

(Diógenes de Enoanda, fragmento 1, trad. esp. de C. García Gual)

I. INTRODUCCIÓN: JUSTIFICACIÓN, OBJETIVO, MÉTODO Y LÍNEAS GENERALES DE ESTA INVESTIGACIÓN.

Este trabajo está centrado en un famoso pasaje de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides: la descripción de la epidemia que se propagó en Atenas en el segundo año de la guerra, un relato que debe su justa fama tanto al dramatismo de la narración como al rigor y la precisión con los que el autor ha logrado presentar los hechos. De un análisis exhaustivo de este capítulo cabe esperar, por tanto, algún provecho filológico, pues en este momento la crítica se enfrenta precisamente a la urgente tarea de tratar de conciliar ambos aspectos de la obra tucidídea —el artístico y el científico—, considerados incompatibles durante bastante tiempo.

En las últimas décadas, en efecto, han surgido estudios que han puesto de relieve de nuevo, a un mismo tiempo, los rasgos literarios de la obra tucidídea así como el rigor del análisis con el que ha sido concebida a pesar de dicho carácter literario. De este modo se está logrando alcanzar una mayor aproximación al pensamiento de Tucídides, pues, a medida que se va difuminando la imagen dominante de un historiador meramente científico o ilustrado –según una acepción moderna de estos términos–, resulta posible comprender cada vez mejor tanto su dependencia de la tradición literaria como la originalidad de su pensamiento. Dentro de la obra tucidídea el pasaje que nos ocupa constituye, como digo, un ejemplo paradigmático de análisis científico y presentación artística de los hechos, por lo que brinda a la crítica una oportunidad excepcional de rastrear dicho pensamiento. Sin embargo, se echan en falta estudios que se propongan expresamente un objetivo semejante. Lo cierto es, más bien, que la famosa descripción de la *peste* ha sido objeto de análisis con conclusiones muy polarizadas. Según algunos críticos, el relato no es sino una composición literaria cuya fidelidad a los hechos resulta más que discutible; para otros, en cambio, la presentación que Tucídides hace de los síntomas y el desarrollo de la enfermedad constituye una prueba extraordinariamente valiosa de su capacidad de observación y análisis de la realidad; de su capacidad científica, en suma.

Con esto se justifica, pues, la necesidad de una investigación de estas características. Una investigación que se propone, desde luego, objetivos bastante modestos: disipar algunos prejuicios que pesan sobre la recepción del relato, tratar de localizar los antecedentes literarios y las formas de pensamiento de las que depende o de las que se aparta, y analizar la integración del pasaje dentro de la obra así como las posibles referencias internas a otras partes de la misma, de modo que quede de manifiesto la originalidad del autor y se hagan comprensibles sus criterios

compositivos. Todo ello puede contribuir, según espero, a una más profunda comprensión tanto del sentido general de la obra como de su unidad estructural.

Resultaría superfluo tratar de demostrar aquí la singular relevancia que *La guerra del Peloponeso* posee como documento histórico. Sí conviene recordar, sin embargo, que dicha relevancia justifica sobradamente la minuciosidad con la que es preciso abordar cualquier análisis de la obra, pues no parece conveniente que dicho análisis sirva para arrojar dudas sobre su fiabilidad como tal documento. Antes al contrario: es imprescindible intentar comprender lo mejor posible los criterios aplicados por Tucídides en la selección y presentación de los hechos con el objetivo de disipar las sospechas que surgen a veces, cuando, ante la incompreensión de tales criterios, se atribuye dicha selección a una simple voluntad de manipulación por su parte o, cuando menos, a una cierta parcialidad política. El método historiográfico de Tucídides, observador y narrador de la guerra que desgarró la Grecia del siglo V a. C., no es el método de la historiografía moderna. Sin embargo, pese a la obviedad de tal afirmación, se olvida a menudo que dichas carencias no deben defraudar al lector ni hacerle sospechar mala voluntad por parte del autor. Cada ocasión que permita una aproximación al pensamiento del historiador contribuye, pues, a reforzar la credibilidad como documento histórico de un texto tan importante, por lo que ya resulta, sin más, de alguna utilidad.

Por todo lo dicho, resulta evidente que la interpretación del texto tucidídeo requiere ante todo flexibilidad y amplitud de criterio, pues las expectativas respecto al género al que éste pertenece constituyen muchas veces una seria limitación de las posibilidades interpretativas. Por esa razón, al abordar su análisis, parece aconsejable tomar en consideración todo aquello que pueda servir para iluminar su interpretación,

tratando de evitar en lo posible las limitaciones impuestas por los prejuicios del propio intérprete sobre lo que cabe esperar de una obra historiográfica del siglo V a. C.

El resultado de esta investigación es, pues, un comentario desarrollado a través de un continuo diálogo con el propio texto y con muchos otros comentarios de entre todos aquellos que él mismo ha suscitado a lo largo del tiempo. En este diálogo, y con la flexibilidad y amplitud de miras antes descritas, muchos de esos prejuicios que gravitan sobre el texto tucídideo quedan puestos en evidencia, contribuyendo así, según espero, a que éste pueda ser contemplado con una nueva luz. Un comentario concebido en estos términos se asemeja, como se ha sugerido en alguna ocasión, al trabajo de restauración que trata de sacar a la luz la obra de arte original, oculta tras los sucesivos “arreglos” a los que ha sido sometida a lo largo del tiempo. Pero, pese a lo sugerente que esta analogía puede parecer, no hay que olvidar que el resultado de la crítica literaria es siempre un comentario más, en el que, seguramente, se reflejan también las perspectivas y expectativas de una época o una generación. El crítico de la obra tucídidea debe ser consciente, desde luego, del carácter auxiliar y de la condición precaria que su propia labor adquiere frente a una obra como *La guerra del Peloponeso*. El propósito de mi análisis es, por tanto, contribuir en la medida de mis posibilidades a la comprensión y difusión de un texto que constituye por sí mismo el verdadero centro de interés del lector, pues, tal y como un gran conocedor de la obra tucídidea ha afirmado en cierta ocasión, el propio texto de Tucídides es, sin duda, su mejor comentario.¹ Creo que estas palabras de W. R. Connor reflejan con verdadera sinceridad la admiración y el respeto que la obra del historiador ateniense inspira en muchos de sus lectores. Una admiración y un respeto que, por mi parte, espero hayan contribuido también a delimitar el

¹ “Thucydides’ text is often the best possible commentary on itself” (W. R. Connor, 1977, pág. 298).

propósito de mi propia investigación, que, como digo, pretende ser, finalmente, una incitación a la lectura del texto original así como a nuevas reflexiones sobre el mismo.²

En este diálogo con el texto y sus comentarios irán apareciendo diferentes conceptos y argumentos que han de ser sometidos a crítica. Sobre dicha crítica se irá construyendo progresivamente la argumentación de este trabajo, cuya originalidad, por tanto, se desarrollará también de forma progresiva. El próximo capítulo (cap.II) sirve, en primer lugar, para plantear la tensión que justifica esta investigación: la supuesta incompatibilidad entre ciencia y literatura ha polarizado las interpretaciones de la descripción de la *peste* hasta tal punto que resulta imprescindible revisar los presupuestos en los que tales interpretaciones se basan. Es cierto que los descubrimientos arqueológicos realizados en la última década del siglo XX en el cementerio del Cerámico de Atenas parecen confirmar definitivamente el carácter histórico de la epidemia descrita por Tucídides; sin embargo, el planteamiento de este capítulo mantiene el debate en los términos propuestos por una crítica ignorante de tales descubrimientos. En primer lugar, porque, como las sucesivas capas de pintura sobre la obra de arte, los comentarios se adhieren al propio texto de tal forma que impiden muchas veces reconocer el original; por lo que es imprescindible una labor crítica que permita aislar los prejuicios, pues de otro modo éstos continuarían entorpeciendo nuestra comprensión del texto, sean cuales sean los testimonios externos que se puedan aportar en uno u otro sentido. Nuestra comprensión del texto tiene un carácter de interpretación que hace necesaria, en efecto, una crítica semejante, no sólo para poder realizar una adecuada ponderación de su valor como documento histórico –no hay que olvidar que él mismo constituye el punto de partida de la interpretación de los datos

² Tal y como se ha sugerido también en alguna ocasión (cf. K. J. Dover, 1973, pág. 44), el texto tucidídeo parece ofrecer siempre al lector la posibilidad de un verdadero descubrimiento: “In the case of Thucydides there always seems to remain the possibility that something really important is still waiting to be noticed”.

arqueológicos–, sino para adecuar también nuestra aproximación al texto en tanto que texto, es decir, en tanto que obra historiográfica del siglo V a. C. y, por tanto, no sólo científica sino también literaria. En este capítulo irán apareciendo, pues, las diversas contradicciones presentes en los comentarios de la descripción de la *peste*, que se concretan finalmente en la supuesta incompatibilidad entre significado literal y referencia a la realidad, por una parte; y significado metafórico o simbólico, por otra; un prejuicio de la crítica, como se verá más adelante, que ha entorpecido considerablemente nuestra comprensión de la compleja significación del pasaje, en el que realidad y metáfora conviven sin contradicción. Este apartado se cierra con el planteamiento del problema de la fiabilidad del texto y con la presentación de algunos otros aspectos de la obra que han favorecido la pérdida de confianza en Tucídides como historiador dentro de la crítica. A continuación se revisan algunos de los principales enfoques que han permitido, en cambio, una nueva aproximación a la obra tucidídea y han abierto el camino para la interpretación de su unidad de sentido así como para una más rigurosa ponderación de su valor como documento histórico. En este apartado se llama, pues, la atención sobre estudios como los de J. de Romilly, J. H. Finley, H. P. Stahl, W. R. Connor, S. Hornblower o T. Rood, pues todos ellos contienen una renovación de los métodos de interpretación del texto que será imprescindible tener en cuenta a lo largo de este trabajo. El capítulo concluye, de esta forma, subrayando cómo todas esas aportaciones metodológicas han colaborado al desarrollo de una nueva “amplitud de miras” gracias a la cual resulta posible reconciliar el carácter científico y artístico de la obra. Es esta amplitud de miras la que se propone finalmente como método de análisis de la descripción de la *peste*. Dicho análisis debe ser abordado, en efecto, no ya desde categorías modernas como ciencia o literatura, sino desde el conocimiento del contexto en el que la propia descripción adquiere sentido; es decir,

tratando de situar el pasaje en su contexto histórico-cultural, en primer lugar, así como intentando valorar más tarde su función en el conjunto de la obra. Cabe esperar que un análisis semejante sirva para iluminar los criterios que han guiado la descripción tucidídea de la epidemia y contribuya de este modo, en alguna medida, a una mejor comprensión del pensamiento del historiador ateniense.

El análisis de la descripción de la *peste* en su contexto histórico-cultural (cap. III) se inicia con un repaso de los aspectos clínicos y médicos del pasaje, pues, como se verá a lo largo de este apartado, la interpretación del texto se encuentra lastrada en muy buena medida por las excesivas exigencias a las que éste se ha visto sometido en este sentido, tanto en lo que se refiere al posible diagnóstico de la enfermedad concreta que en ella se describe, como a su dependencia, en general, respecto al pensamiento médico de la época. En efecto, la analogía entre medicina e historiografía surgida a propósito de este momento de la narración tucidídea ha propiciado el olvido de la “dimensión humana” —un aspecto fundamental de la descripción, como se verá más adelante—, y ha ensombrecido la verdadera genialidad y originalidad del pensamiento de Tucídides: su constatación del fenómeno del contagio, aspecto éste para el que no cabe invocar una dependencia respecto a la medicina contemporánea. Como se comprobará en el apartado siguiente, para comprender el pensamiento tucidídeo es imprescindible tener en cuenta las creencias tradicionales, pues de ellas parte el historiador para realizar su análisis de la epidemia; sin embargo, la originalidad de Tucídides radica en el proceso de secularización al que él mismo ha sometido dichas creencias. Al secularizar la noción de *miasma* o impureza sagrada, la narración tucidídea ha puesto en un primer plano los comportamientos individuales convirtiéndolos en objeto de un estudio secular, que, pese a la distancia que lo separa de la homónima ciencia moderna, bien puede ser denominado “psicológico”.

El apartado dedicado a analizar la relación existente entre la descripción tucidídea de la *peste* y la versión épica del fenómeno de la calamidad o λοιμός confirma la dimensión ética de este proceso de secularización, que se ha realizado en el seno de una cultura donde la concepción sagrada de la epidemia no es incompatible en absoluto con la preocupación ética por los comportamientos individuales. En este sentido, el análisis de la relación del texto tucidídeo con la poesía homérica –en concreto con la *Ilíada*, en la que la *peste* desempeña un papel muy relevante, actuando como auténtica “obertura” del poema– es enormemente fructífero para la interpretación, pues permite constatar una dependencia directa del pensamiento tucidídeo respecto a las enseñanzas homéricas. Comprender esa dependencia en toda su profundidad ética hace también más comprensible la interpretación de la guerra del Peloponeso proporcionada por Tucídides en su obra. El análisis de la *peste* colabora, en este sentido, a mostrar cómo esa interpretación ha consistido en entender la guerra como una guerra civil o *stasis*. El fenómeno de la *stasis* en el mundo griego ha sido brillantemente analizado por N. Loraux, quien ha señalado, además, la identidad entre πόλεμος y στάσις en la obra tucidídea. Más recientemente, J. J. Price ha puesto de relieve de una forma sistemática el carácter de guerra civil con el que Tucídides ha descrito la guerra del Peloponeso. Las conclusiones de estos estudios resultan, pues, fundamentales para la interpretación de la descripción de la *peste* que aquí me propongo.

Esta dimensión ética del relato, que proporciona a éste toda su fuerza simbólica, queda puesta de manifiesto igualmente en el siguiente apartado, en el que se revisa la relación del pasaje con algunas de sus más famosas imitaciones. La capacidad retórica del relato es, desde luego, mucho más profunda que la de un simple repertorio de tópicos literarios. Luciano, los autores bizantinos, y, sobre todo, Lucrecio y, mucho más tarde, Camus corroboran la conclusión proporcionada por la comparación con la épica:

la *peste* tucidídea constituye una auténtica experiencia histórica cargada de simbolismo. Así pues, a lo largo de este capítulo queda confirmada la riqueza semántica de la descripción tucidídea y, por tanto, la necesidad de reconocer en ella diferentes niveles de significación. Es precisamente este reconocimiento el que permite valorar, por una parte, el rigor intelectual del análisis histórico de Tucídides, y, por otra, la fuerza espiritual de su testimonio.

De esta forma, el análisis se centra en la posición ocupada por el pasaje en el conjunto de la obra. A lo largo de este capítulo (cap. IV), al mismo tiempo que se van haciendo comprensibles algunos de los criterios con los que el historiador ha observado los síntomas de la enfermedad, va saliendo también a la luz la capacidad simbólica o conceptual de la descripción. Ese simbolismo ilumina la narración de una guerra que significó una profunda crisis de los valores tradicionales de la cultura griega e hizo necesaria, por tanto, su secularización. La narración de Tucídides constituye, en este sentido, como trato de demostrar en este capítulo, un valiosísimo testimonio de la experiencia histórica de la guerra en tanto que experiencia de la Atenas democrática. El gran legado de la democracia ateniense consiste, a mi juicio, en una dolorosa y trágica comprensión de la responsabilidad personal; comprensión que ha podido así contribuir decisivamente al desarrollo de conceptos modernos como “individuo” o “conciencia”. Es mérito de Tucídides haber sabido recoger en su historia, y así trato de mostrarlo a lo largo de mi análisis, cómo este legado es fruto del descubrimiento democrático de la libertad.

Tradicición e innovación, ciencia y literatura conviven, pues, en la descripción de la *peste* como lo hacen en general en el resto de la obra, y sólo cuando se reconoce dicha convivencia se comprende en toda su profundidad el valor del análisis historiográfico de Tucídides al mismo tiempo que la “inmortalidad” de la fuerza retórica

de un relato que ha sabido convertir esa experiencia ateniense en una experiencia universal. Este trabajo concluye, por tanto, desde la perspectiva abierta por el análisis de la descripción de la *peste*, con una breve reflexión acerca de la “utilidad” de la obra, aspecto éste sobre el que la crítica ha discutido con cierta frecuencia (cap. V). Se trata de una breve conclusión, pues, como digo, el resultado de esta investigación es más bien un comentario que irá progresando a lo largo de las próximas páginas a través de una compleja argumentación, cuyas líneas generales, por otra parte, han quedado bosquejadas en esta introducción. Todo ello convierte en superflua una enumeración final de las principales conclusiones a las que se va llegando en cada momento; conclusiones que, por otra parte, aparecen recogidas al final de casi todos los apartados de este trabajo. Por último, como ya he dicho, este estudio, consciente de sus propias limitaciones, no pierde de vista en ningún momento que su propósito final ha de consistir en brindar al lector una aproximación al propio texto, por lo que él mismo constituye fundamentalmente una invitación a la lectura y a la reflexión, y ésta es, por tanto, su principal conclusión. Es el texto inmortal de Tucídides el que ha conmovido e inspirado a tantas generaciones anteriores a la nuestra y el que seguirá haciéndolo en el futuro. Esta investigación ha tratado simplemente de desentrañar algunas de las razones que nos obligan a volver una y otra vez a la descripción tucidídea de la *peste*. Confío en que algunas de esas razones puedan resultar de alguna utilidad para el lector de Tucídides.

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

II.1. Planteamientos contrapuestos.

II.1.1. Contradicciones de la descripción tucidídea de la *peste*.

II.1.1.1. Historia o ficción.

El relato tucidídeo de la *peste* constituye el único testimonio literario contemporáneo a la enfermedad, y esta circunstancia, aunque bastante habitual en la Historia Antigua, no ha dejado de causar una cierta extrañeza en la crítica.³ Por otra parte, hasta hace poco tiempo tampoco existía ninguna evidencia material de que se hubiese producido realmente una epidemia como la descrita en *La guerra del Peloponeso*. Circunstancias semejantes concurren también, por supuesto, en muchos otros momentos de la narración de Tucídides; pero lo cierto es que el relato de la *peste* —que describe al mismo tiempo una enfermedad física y una “enfermedad moral”— constituye un caso verdaderamente notable. En efecto, la elaboración artística, el dramatismo y la dimensión simbólica y moral de este pasaje resultan particularmente llamativos; y, ante la ausencia de testimonios que permitieran corroborar el relato de los hechos que Tucídides proporciona, estas cualidades artísticas suscitaron las sospechas de algunos intérpretes, hasta el punto de que en alguna ocasión incluso se ha negado de forma expresa la veracidad del pasaje, ya que, dado el sorprendente silencio de otras fuentes sobre el asunto, un relato tan elaborado artísticamente bien podría ser una exageración retórica del autor, cuando no una mera ficción literaria sin relación directa

³ El silencio más llamativo es el de Aristófanes, en cuyas comedias, en contra de lo que cabría esperar, no se encuentra ninguna alusión a la epidemia ateniense, ni siquiera cuando se hace referencia al momento concreto en que se produjo (cf. *Caballeros*, 791-793). Después del testimonio de Tucídides, la mención más próxima a los hechos es la realizada por Platón (*Simposio*, 201d), donde Sócrates asegura que Diótima —de cuyo carácter histórico no se tiene ninguna certeza— logró retrasar la aparición de la *peste* durante diez años. Curiosamente, además, la tradición atribuye a la templanza de Sócrates una supuesta inmunidad frente a la *peste* (cf. Aulo Gelio, *Noches áticas*, II 1, 4-5 y Diógenes Laercio, II 25).

con la realidad. Es cierto, desde luego, que esta opinión no está muy extendida, pero el hecho es que las interpretaciones de este tipo cuestionan gravemente la validez del texto tucidídeo como fuente de conocimiento histórico, cuando en realidad se trata de un texto de extraordinaria relevancia desde un punto de vista historiográfico, pues en muchas ocasiones –y mientras no se produzcan hallazgos arqueológicos que confirmen o desmientan su testimonio– constituye, precisamente, la única fuente disponible y proporciona, por tanto, una información extremadamente valiosa.⁴

Pues bien, las opiniones más escépticas acerca de la veracidad del relato proceden de ese sector de la crítica que entiende la historiografía antigua como una rama de la retórica, y dentro de éste, en concreto, una duda generalizada con respecto al carácter histórico de la epidemia ha sido expresada con total claridad por A. J. Woodman (1988).⁵ Las interpretaciones de este tipo entienden el dramatismo de la escena como un efecto retórico, es decir, un recurso artístico mediante el que el autor ha buscado enfatizar, con un propósito moral, el sufrimiento y la degradación de Atenas durante la guerra. Desde esta perspectiva, la descripción de la enfermedad carecería de interés como documento histórico, si es que realmente se produjo una epidemia en Atenas, pues, como digo, incluso eso ha quedado bajo sospecha.⁶

⁴ Este carácter único del testimonio de Tucídides ha contribuido, por una parte, a reforzar su autoridad como historiador, ya que su relato no puede ser comparado con ningún otro (cf. *HCT*, V, págs. 403-405, K. J. Dover, 1973, págs. 4-5 y J. Marincola, 1997, págs. 9-10 y n. 38), pero, por otra, se ha convertido, al mismo tiempo, en el origen de una inquietante sospecha sobre la falta de fundamento de tal autoridad.

⁵ Cf. A. J. Woodman (1988), pág. 39 y págs. 35 y ss. Casi tan escépticos son J. Bellemore e I. M. Plant (1994a, pág. 392), quienes además de “exageración retórica” encuentran en el relato tucidídeo un estilo “sensacionalista”. Cf. también T. E. Morgan (1994). Desde otro punto de vista, P. Robinson (1985, págs. 19-20) incluye el pasaje de la *peste* entre los que resultan menos “creíbles” dentro de la obra tucidídea.

⁶ Es cierto, desde luego, que el hallazgo de una fosa común en el Cerámico en la que se habrían realizado enterramientos apresurados en un momento de “pánico” –como parecen indicar el desorden en el que se hallan los restos así como la inusual escasez de ofrendas–, y que, de acuerdo con la datación de éstas, podría corresponder a los años de la epidemia ateniense (430-429 a. C. y 427-426 a. C.) constituye con bastante probabilidad una confirmación del valor histórico del testimonio tucidídeo (cf. E. Baziotopoulou-Valavani, 2002, así como la comunicación de la misma autora en L. Parlama, 2000, págs. 271-272). Hay que señalar, no obstante, que, una vez instalada la duda sobre la fiabilidad del relato, incluso este hallazgo podría resultar sospechoso, pues siempre se podría objetar la circularidad de un procedimiento que basa la identificación del hallazgo en el relato del historiador (cf. *ibidem*).

Así pues, el pasaje de la *peste* tucídídea constituye un ejemplo muy ilustrativo de las implicaciones de ciertas tendencias de la crítica, en las que el elemento artístico –llámese retórico o literario– sirve, en general, para desacreditar el interés de los historiadores antiguos desde un punto de vista historiográfico.

De la esmerada elaboración literaria del pasaje y, por tanto, de su calidad artística dan buena prueba las abundantes imitaciones de que ha sido objeto a lo largo de los siglos. Desde Lucrecio en la Antigüedad, hasta Boccaccio o Camus, han sido muchas las generaciones de poetas y escritores que han encontrado inspiración en este relato. Lo que no resulta tan evidente es que este hecho constituya, como se asegura en estas interpretaciones “retóricas”, una prueba evidente del nulo o escaso interés historiográfico del pasaje y de su condición de mero tópico literario.⁷ Tópico que tendría como modelo, a su vez, el pasaje de la *peste* con el que se inicia la *Iliada*, o incluso otros pasajes de la tragedia. Por supuesto, tampoco está claro, en absoluto, que la existencia de tales modelos previos, según se argumenta también en estas interpretaciones, constituya una evidencia más del carácter eminentemente artístico de la descripción de la epidemia ateniense. Tendremos ocasión de criticar con detenimiento tal argumentación y de comprobar su inconsistencia; pero la verdad es que, siendo inconsistentes ellas mismas, las interpretaciones de este tipo han permitido, sin embargo, que cobre verosimilitud y se instale así en el debate una sospecha generalizada sobre la falta de veracidad del relato; de tal forma que, hoy en día, la crítica tucídídea no puede dejar de enfrentarse a una duda verdaderamente inquietante, pues ¿hasta qué punto puede inspirar confianza Tucídides como historiador, cuando cabe la posibilidad de que toda su narración sea tan sólo una mera elaboración artística? ¿Qué fiabilidad se le puede reconocer, si no existe ninguna certeza de la veracidad de lo que relata, ni

⁷ Para una argumentación semejante, cf. A. M. Parry (1969), pág. 115 y T. E. Morgan (1994), págs. 207-208.

siquiera cuando asegura, como en el caso de la epidemia, ser testigo directo de los hechos, ya que, según sus propias afirmaciones, como es sabido, él mismo fue víctima de la enfermedad? ¿Cómo se puede distinguir, entonces, entre ficción y realidad; entre literatura o mito, por una parte, e historiografía, por otra?⁸

II.1.1.2. Ilustración o tradición.

La cuestión se complica si tenemos en cuenta que la descripción de los síntomas de la enfermedad ha merecido, en cambio, la encendida admiración de muchos otros estudiosos, que han valorado con verdadero entusiasmo el rigor “científico” de las observaciones en las que dicha descripción parece estar fundamentada. Según estas apreciaciones, Tucídides no sólo habría reflejado fielmente unos hechos reales, sino que además habría observado esa realidad con el rigor y la capacidad de análisis de un médico. Así pues, desde esta perspectiva –totalmente contrapuesta a la anterior–, Tucídides es contemplado como un genuino representante de su época, un racionalista cuya competencia intelectual se extiende incluso al campo de la medicina, pues conoce y utiliza con precisión su vocabulario. Hasta el punto de que su descripción ha sido considerada similar a las descripciones de enfermedades del *Corpus Hippocraticum* (en

⁸ Desde la actual historiografía se ha expresado elocuentemente la inquietud que tal concepción retórica de la historiografía antigua puede llegar a suscitar. Así, por ejemplo, P. J. Rhodes (1994, pág. 156 ss.), aludiendo, entre otras, a la interpretación de A. J. Woodman, asegura: “All this is intended to make people like me, who do want to use the ancient texts as sources of history, wonder whether we are engaged in a misguided and imposible enterprise”. Cf. también *ibid.* pág. 165, donde se refiere en concreto a la interpretación del pasaje de la *peste*. Una preocupación semejante se aprecia igualmente en las siguientes afirmaciones de S. Hornblower (1994, pág. 133): “Books or articles which treat ancient historiography as *nothing more* than a branch of rhetoric are unsettling, clearly because they may tend to suggest, or may be taken to suggest, that the events narrated by the ancient historical writer *did not happen at all* and that would put ancient historians out of job”.

adelante *C.H.*). Lo cierto es que el relato ha inspirado una confianza tan profunda en este sentido, que se ha constituido en un campo de trabajo inagotable para muchos historiadores de la medicina, deseosos de encontrar un nombre para la epidemia y convencidos de que tal diagnóstico es posible gracias precisamente a la eficacia científica de las observaciones del historiador ateniense. Sin embargo, aunque se han propuesto los nombres de muchas enfermedades, no se ha llegado a ninguna conclusión firme. Como veremos más adelante, hoy en día parece bastante seguro que la descripción tucídidea no puede ofrecer por sí misma ninguna certeza sobre cuál fue exactamente la naturaleza de la epidemia que Atenas padeció en el 430 a. C., sin que ello signifique, no obstante, que carezca de rigor “científico”. Por otra parte, por lo que se refiere al posible diagnóstico de la enfermedad, el panorama puede haber cambiado, desde luego, gracias a los recientes hallazgos arqueológicos de enterramientos colectivos que podrían corresponder a víctimas de la epidemia.⁹ El análisis de ADN de algunos de esos restos ha arrojado ya un posible diagnóstico de la enfermedad, aunque, seguramente, las posibilidades que los nuevos métodos de análisis ofrecen para tratar de averiguar cuál fue exactamente la causa de la enfermedad están comenzando a ser explotadas. Volveremos más adelante sobre esta cuestión. De momento interesa tan sólo subrayar el contraste entre las reacciones totalmente opuestas que el relato ha provocado en este sentido con anterioridad a tales hallazgos materiales, pues, como vemos, la descripción tucídidea de la *peste* ha sido capaz de inspirar tanto la desconfianza más absoluta como la más firme convicción acerca de la veracidad de su contenido. Desde luego, pese a la falta de acuerdos concluyentes, la ingente cantidad de trabajos dedicados al posible diagnóstico de la enfermedad constituye en sí misma un seguro testimonio de la capacidad de convicción de Tucídides, de la fuerza de su relato; no ya

⁹ Cf. *supra*, n. 6.

desde el punto de vista dramático o literario, como he apuntado antes, sino desde el punto de vista de la verdad que parece contener.

El paralelismo que se ha creído encontrar entre la descripción tucidídea de la epidemia y el *C.H.* ha llevado además a postular afinidades de mayor amplitud, y la comparación se ha extendido incluso a ambas ciencias en su conjunto –la medicina y la historiografía–, pues, según algunas hipótesis, ésta habría sido creada por Tucídides mediante una transferencia de los métodos de la medicina hipocrática; lo que habría sido posible, según se ha supuesto, gracias a un encuentro del historiador con el propio Hipócrates en la época de su destierro tracio. Desde esta perspectiva, el pasaje de la *peste* adquiere una singular relevancia, pues la epidemia, un fenómeno que tiene una doble dimensión –la médica y la política–, habría sido, precisamente, la experiencia que habría impulsado dicha transferencia.¹⁰

En cualquier caso, es el propio Tucídides quien parece invitar al lector a relacionar el conocimiento médico y su utilidad con el conocimiento y la utilidad que su obra proporciona, pues entre el proemio o “capítulo del método”, que contiene su declaración programática, y el llamado proemio de la *peste* existe un paralelismo evidente. En el proemio de la obra, en efecto, Tucídides declara la posible “utilidad” de su relato, el “conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana” (I 22, 4). De una forma semejante, presenta la descripción de los síntomas de la epidemia ateniense en los siguientes términos:

¹⁰ La analogía entre ambas ciencias fue señalada por C. N. Cochrane (1929), quien comentó además la semejanza de la descripción tucidídea de los síntomas de la enfermedad con una *κατάστασις* del *C.H.*, por W. Jaeger (1933, págs. 345-369) y por W. Nestle (1938). D. L. Page (1953) observó la concordancia terminológica con el *C.H.*, y, posteriormente, K. Weidauer (1954) desarrolló esta teoría de la “transferencia”. El encuentro entre Hipócrates y Tucídides es sugerido por C. N. Cochrane (1929, pág. 15 y ss.) y por K. Weidauer (1954, pág. 72). Más recientemente G. Rechenauer (1991) ha estudiado sistemáticamente esta analogía.

Yo, por mi parte, describiré cómo se presentaba; y los síntomas con cuya observación, en el caso de que un día sobreviniera de nuevo, se estaría en las mejores condiciones para no errar en el diagnóstico, al saber algo de antemano, también voy a mostrarlos, porque yo mismo padecí la enfermedad y vi personalmente a otros que la sufrían.
(II 48, 3)

Así pues, han sido las afirmaciones del propio historiador las que han propiciado la extensión de la analogía entre medicina e historiografía –más allá del método– al propósito y la finalidad de ambas ciencias. La explotación de dicha analogía ha proporcionado a la crítica una perspectiva desde la que aproximarse a la obra tucídidea. Al igual que el conocimiento médico, el conocimiento del pasado –entendido como conocimiento político– tiene también una utilidad terapéutica, pues permite el dominio racional de la experiencia, necesario para la actividad política. Tucídides ha descubierto la historia política así como el concepto de crisis que, de forma análoga a la enfermedad física, pone en peligro la vida de la comunidad. Las actividades del médico y del político resultan equiparables en este sentido; y, de esta forma, la obra tucídidea ha llegado a ser considerada incluso como un auténtico “manual” político.¹¹ La analogía con la medicina ha reforzado así en la crítica la imagen de un Tucídides científico, racionalista e ilustrado, y la historiografía ha sido considerada durante bastante tiempo, al igual que la medicina, una corriente más de esa época a la que pertenece, época que ha sido denominada incluso la “Ilustración griega”.¹² Todas esas corrientes “ilustradas”

¹¹ Según J. H. Finley (1942, pág. 50), la historia de Tucídides es “in essence, a manual for future statesmen”. Esa orientación política de la interpretación fue muy significativa en la escuela alemana durante bastante tiempo, cf. W. Müri (1947), H. Herter (1950), J. Vogt (1950), H. Strasburger (1954), F. M. Wassermann (1954), H. Erbse (1961) y K. W. Welwei (1975). Por supuesto, la utilidad política de su obra ha sido, desde la Antigüedad, uno de los aspectos que más han atraído a los lectores de Tucídides. Ya en la edad moderna, Thomas Hobbes (cit. en R. Schlatter, 1945, págs. 356-357) deja claro en el prefacio de su propia traducción del texto tucídideo (1628) cómo el interés de *La guerra del Peloponeso* es fundamentalmente político: “for the principal and proper work of history being to instruct and enable men by the knowledge of actions past to bear themselves prudently in the present and providently towards the future, there is not extant any other (merely human) that doth more naturally and fully perform it than this of my autor”.

¹² Esta denominación, basada en una analogía con la Ilustración europea que no tardó en ser criticada, procede de la escuela alemana (cf. W. K. C. Guthrie, 1969, pág. 48).

son concebidas, por tanto, como opuestas al pensamiento arcaico, del que se apartan, supuestamente, gracias al desarrollo de las nuevas formas de racionalidad que las caracteriza. Ahora bien, con ese afán de conceder a la historiografía antigua un rango de “ciencia positiva” que no le corresponde –como no corresponde siquiera a la propia medicina antigua–, la analogía con la medicina se ha convertido también, tal y como se ha señalado en más de una ocasión, en una seria limitación para la interpretación de la obra tucidídea. Más adelante plantearé con más detenimiento ésta y otras limitaciones. Fijémonos de momento, simplemente, en las posturas irreconciliables que han surgido en torno a esta cuestión.¹³

En primer lugar, esta concepción de la historiografía deja sin explicación el innegable carácter literario o artístico de la obra de Tucídides al que he hecho referencia hace un momento. Desde luego, los elementos literarios de la historia tucidídea parecen contradecir en general esta visión científicista del pensamiento y el método del autor. Ocurre, en concreto, además, que muchas veces esos elementos literarios tienen un carácter “trágico” totalmente incompatible, aparentemente, con la actitud racionalista e ilustrada que se atribuye al historiador, carácter que parece coincidir más bien con formas tradicionales o arcaicas de pensamiento. De hecho, un repaso de la historia de esta cuestión sirve para comprobar que el desarrollo de la analogía con la medicina y el reforzamiento de la concepción científica de la obra de Tucídides que ésta ha permitido fueron impulsados en buena medida por el rechazo que suscitó la aparición, a comienzos del siglo pasado (1907), de la obra de F. M. Cornford, de la que se deducía una imagen del historiador ateniense que en aquel momento resultaba verdaderamente escandalosa: más que un auténtico historiador, un “mitohistoriador”, según la

¹³ Conviene recordar que la medicina griega se concibe a sí misma como τέχνη, no como ἐπιστήμη, es decir como “ciencia, arte, técnica, oficio y profesión” (cf. C. García Gual, Introducción a *Sobre la ciencia médica, Tratados Hipocráticos*, I, págs. 101-103). Se trata, en realidad, de “una ciencia incipiente, con un esfuerzo metódico y sistemático por alcanzar la condición de una ciencia positiva”, que no logra prescindir, sin embargo, de la especulación (cf. C. García Gual, 1991, pág. 99).

denominación que le daba título. Un siglo después de su publicación, el análisis de Cornford parece cada día más atractivo, pero en aquel momento contribuyó, sin duda, a la polarización de las posturas, pues, frente a ese Tucídides próximo al pensamiento de Esquilo y de la tragedia que dicho análisis permitía vislumbrar, se erigió, irreconciliable, un Tucídides científico. Y, de este modo, se abrió un abismo entre el carácter “científico” o racionalista de su obra y el carácter “artístico” o literario.¹⁴

II.1.1.3. Optimismo o pesimismo.

Ésta es, desde luego, una de las disyuntivas más banales de cuantas se han planteado en torno a la obra tucidídea; tan banal que durante algún tiempo, según parece, ha producido una cierta parálisis de la interpretación. A decir verdad, la cuestión de si debemos considerar a Tucídides optimista o pesimista parece, ya de entrada, bastante superflua. No obstante, así se ha formulado muchas veces, y una vez más podemos comprobar cómo el pasaje de la epidemia ateniense ha tenido un cierto protagonismo también en esta controversia.

Pues bien, sin tener en cuenta las limitaciones del conocimiento médico de la época –que en el caso de muchas enfermedades, como las propias epidemias, no podía proporcionar al enfermo ninguna terapia y se limitaba a conocer los síntomas y a diagnosticar o pronosticar el desarrollo de la enfermedad–,¹⁵ la analogía con la medicina hipocrática parece haber propiciado unas expectativas exageradas respecto a las

¹⁴ Cf. los comentarios en este sentido de H. P. Stahl (1966), págs. 13 y ss., que contienen también interesantes apreciaciones sobre el enfoque científicista de la interpretación. Para la crítica de dicho enfoque, cf. especialmente W. R. Connor (1977), págs. 297-298 y (1985), págs. 1 y ss.

¹⁵ Cf. C. García Gual, *Tratados Hipocráticos*, I, Introducción General, págs. 50-51 y G. E. R. Lloyd (1990), págs. 56 y ss.

posibilidades “terapéuticas” y a la posible “utilidad práctica” tanto de la propia descripción como de la obra en su conjunto. Lo cierto es, sin embargo, que Tucídides ha presentado la enfermedad, en un relato cargado de tintes sombríos, como un mal para el que no parece existir ningún remedio. Esa falta de utilidad inmediata de la descripción ha restado credibilidad a la interpretación “científica” de la obra, y, de esta forma, se ha producido una polarización en la crítica, pues quienes no reconocían tal optimismo ni en el pasaje de la *peste* ni en general en *La guerra del Peloponeso* comenzaron a negar todo carácter científico al relato del historiador, al tiempo que ponían de relieve sus rasgos literarios. En su influyente artículo dedicado a la *peste* de Tucídides, A. M. Parry (1969) –de quien procede, por otra parte, la interpretación que más ha subrayado el “pesimismo” de la obra en su conjunto–¹⁶ critica abiertamente, en efecto, las interpretaciones médicas y científicas precisamente por su enfoque “optimista”. Destacando el carácter incurable de la epidemia, A. M. Parry ve en ella un “mal sobrehumano”, una enfermedad con un poder terrible, en cuyo *pathos* –el elemento irracional e incalculable de la enfermedad– encuentra representado el *pathos* de la guerra. Así pues, en su opinión, la descripción de la *peste* no sería científica sino “dramática e imaginativa”, es decir, poética.¹⁷

Al resultar cuestionada de este modo la posible utilidad práctica de la descripción de la *peste* y, por tanto, de la obra en su conjunto, se produjo una escisión en la crítica entre los partidarios de un Tucídides pesimista y los defensores de un Tucídides optimista, y se discutió una y otra vez acerca de esa posible “utilidad”, sin

¹⁶ Cf. A. M. Parry (1957).

¹⁷ En la argumentación de A. M. Parry resulta fundamental, como veremos, su acertada crítica al pretendido carácter técnico del vocabulario de la descripción, pues tal carácter no se puede invocar siquiera para el léxico del *C.H.*, “un léxico que todavía está en trance de devenir un vocabulario especializado” (cf. C. García Gual, 1991, pág. 96, n. 43). Lo cierto es que algunos de los términos utilizados por el historiador tienen un carácter literario, e incluso muchos de ellos son empleados por el propio Tucídides en el contexto de la descripción de la guerra (cf. A. M. Parry, 1969). Desde luego, la identidad entre epidemia y guerra, así como entre las consecuencias de ambas, ha sido señalada por la crítica con cierta frecuencia (cf. J. H. Finley, 1967, pág. 159 y H. R. Immerwahr, 1973, pág. 25).

conseguir iluminar gracias a ello el texto del historiador, pues la discusión parece haber llegado finalmente a un auténtico “callejón sin salida”.¹⁸ Una vez más, por tanto, vemos cómo el pasaje de la *peste* ha influido en la interpretación de la obra en su conjunto y comprobamos hasta qué punto ha contribuido a radicalizar las posturas.

Por lo que respecta a la *peste* de Tucídides, con el análisis de A. M. Parry queda planteada la cuestión en sus términos definitivos: ¿fue la epidemia de Atenas una enfermedad real o es más bien un recurso poético? ¿Es la *peste* una realidad histórica o una metáfora política?

II.1.1.4. Realidad o metáfora.

El total desinterés de A. M. Parry por la dimensión histórica de la epidemia induce a suponer que ese carácter metafórico que su interpretación parece atribuir a la descripción tucidídea es totalmente incompatible con una interpretación más literal. En general, como vemos, al tiempo que desatienden totalmente los elementos realistas de la descripción, las interpretaciones que enfatizan sus rasgos literarios dan por supuesto que la epidemia descrita por el historiador funciona en la obra como una metáfora. Ahora bien, siendo esto así, llama la atención el hecho de que, con rarísimas excepciones, tales interpretaciones se contenten con definiciones muy generales del valor metafórico del pasaje, como las mencionadas anteriormente: la *peste* representa el *pathos* de la guerra, tiene un carácter dramático, enfatiza el efecto de la guerra y el colapso moral que ésta provoca en la población de Atenas, crea una escena de verdadero horror... Es decir, no sólo no se profundiza en la investigación de dicho significado metafórico, sino que

¹⁸ La expresión “critical impasse” es utilizada en este sentido por S. Flory (1990, pág. 202). Sobre estas visiones polarizadas de la crítica, escincida en “optimistas” y “pesimistas”, cf. R. B. Rutherford (1994), pág. 54.

además no se plantea en absoluto el problema de la relación existente entre el sentido literal y el sentido figurado de dicha escena, de la misma manera que no se trata de aclarar suficientemente la vinculación que existe entre la descripción tucidídea y otros pasajes de la literatura griega en los que, de una u otra forma, se concede protagonismo a una *peste*.

Por supuesto, desde que A. M. Parry enfatizó de este modo el carácter literario de la descripción tucidídea, el enfoque con el que la crítica trata de aproximarse a los textos de la Antigüedad ha experimentado importantes modificaciones. En este tiempo, según he señalado ya, no sólo se han ido desdibujando, en general, las fronteras entre ciencia y literatura en tanto que conceptos válidos para el análisis de los textos antiguos, sino que se han hecho además, como veremos en su momento, interesantes aportaciones que, en concreto, permiten apreciar la complejidad de la relación existente entre todos esos relatos de *pestes*. En efecto, dicha vinculación no se deja definir sin más como la mera relación que se establece entre tópicos literarios o entre modelo e imitaciones. De todo ello me ocuparé más adelante. De momento interesa tan sólo destacar cómo el innegable carácter metafórico de la escena parece haber restado credibilidad al relato del historiador, pues la crítica ha dado por supuesto –a veces de forma tácita o sobreentendida, tal y como se aprecia en el análisis de A. M. Parry– que el significado literal es incompatible con el metafórico, permitiendo así que éste último pueda poner en cuestión la objetividad del relato tucidídeo.

La impresión de artificiosidad que la descripción de la *peste* ateniense puede producir en el lector se encuentra acentuada, además, por el contraste creado por el propio historiador al haber yuxtapuesto el sombrío relato de lo ocurrido en Atenas durante la epidemia al discurso fúnebre en el que, casi inmediatamente antes, Pericles

pronuncia el famoso elogio de la democracia ateniense.¹⁹ Frente a la armónica convivencia democrática, la *peste* ateniense, que provocó un grave desorden social, simboliza mediante una antítesis la desintegración de la *polis* y el clima de crisis política y de *stasis* que se vivió a lo largo de la guerra no sólo en Atenas sino también en muchas otras ciudades griegas. En este sentido, la descripción de la *peste* actúa como un auténtico preludio metafórico del relato paradigmático de la guerra civil que Tucídides desarrolla más adelante con la narración de los acontecimientos de Corcira.²⁰

Peste y *stasis* aparecen relacionados con bastante frecuencia en la literatura griega, y esa relación nos resulta hoy en día bastante conocida. Esta identificación tradicional entre *peste* y *stasis* es, desde luego, uno de los elementos que confieren complejidad al relato tucidídeo y, por tanto, ha de ser tomada en cuenta por la crítica, que debe tratar de determinar con la mayor precisión posible en qué medida el relato de Tucídides depende de los relatos tradicionales y en qué medida se aparta de ellos.

Así pues, las interpretaciones de la descripción tucidídea de la *peste* no sólo muestran con total nitidez aspectos fundamentales de las orientaciones adoptadas por la crítica al interpretar y valorar la obra en su conjunto, sino que además constituyen en sí mismas, como he intentado poner de relieve, el punto de partida de dichas orientaciones, ya que precisamente este pasaje es el que más ha polarizado las posiciones de los

¹⁹ La elaborada composición de toda esta parte de la obra tucidídea suele llamar la atención de la crítica: “The composition of the History from Pericles’ first speech to his last is fight, evocative, resonant; this section of the narrative as much as any other bears the strong imprint of thucydidean control, shaping and selection” (cf. J. J. Price, 2001, pág. 172).

²⁰ Si bien la epidemia duró varios años y tuvo varios brotes, Tucídides concentra su descripción en un único relato con rasgos generalizadores (II 51, 1) y se limita a hacer una breve referencia a su segunda aparición (III 87, 1-3). Este carácter paradigmático de la descripción de la enfermedad, semejante al de la descripción de la *stasis*, parece reforzar su significado meramente metafórico o simbólico y cuestionar su valor historiográfico, pues tal selección de los datos podría ser indicio de una cierta manipulación por parte del historiador y podría implicar una cierta distorsión de los hechos concretos, que, con este procedimiento, pueden resultar disminuidos o magnificados (cf. A. J. Woodman, 1988, págs. 37-39). La presencia de superlativos y expresiones que enfatizan el carácter extraordinario de los acontecimientos en muchos momentos de la narración, como ocurre en el pasaje de la *peste*, contribuye igualmente a cuestionar la objetividad del historiador (cf. J. R. Grant, 1974 y A. J. Woodman, 1988, págs. 31-32). Para una explicación exclusivamente metafórica del relato, cf. M. C. Mittelstadt (1968), (1985) e *infra*, IV.1.B.2.

críticos, propiciando la creación de disyuntivas empobrecedoras para la comprensión de la obra y la valoración del pensamiento del autor. Como comprobaremos a continuación, desde hace algún tiempo la crítica tucidídea intenta abandonar las limitaciones impuestas por planteamientos de este tipo, y se puede afirmar, por cierto, que se ha enriquecido considerablemente gracias a ello.²¹ No obstante, la alternativa entre un Tucídides “científico” y un Tucídides “artista”, prácticamente abandonada ya en estos momentos, continúa proyectando su sombra sobre la interpretación del pasaje de la *peste*, y lo cierto es que aún no se tiene una clara conciencia de su doble plano de significación —el real y el metafórico—, por lo que aún no se ha asumido definitivamente que éste último no es en absoluto incompatible con el primero. Llama la atención, desde luego, el hecho de que no se haya llevado a cabo hasta el momento una revisión sistemática de los presupuestos que han permitido interpretaciones tan encontradas de este pasaje, cuando él mismo resulta, sin embargo, tan relevante para la polémica acerca de la valoración de la obra, y cuando en él se ponen de manifiesto así mismo cuestiones centrales para el desarrollo de la misma, pues central es, sin lugar a dudas, la cuestión del carácter no exclusivamente literario de la metáfora. Dicho carácter se reconoce hoy en día, como veremos, no sólo en las metáforas de los textos de la Antigüedad, sino en general en el campo de la propia teoría de la metáfora.²² De todo ello me ocuparé, pues, a lo largo de este trabajo. De momento creo haber justificado suficientemente la necesidad de revisar los presupuestos de unas interpretaciones en las que ciencia y literatura aparecen como conceptos incompatibles, y para las cuales, como ya he dicho, el pasaje objeto de este estudio ha constituido un verdadero punto de partida. Por otra

²¹ El abandono de los enfoques “cientificistas” ha supuesto un verdadero giro en la interpretación, tal y como W. R. Connor (1977, págs. 297-298) señalaba, hace ya algún tiempo, al afirmar que las nuevas orientaciones de la crítica marcaban “una nueva agenda” en el estudio de la obra tucidídea, que había comenzado allí donde “critics who stressed the objective, rational or scientific Thucydides stopped, or rather where they felt it unnecessary to probe”. De esta forma, se ha ido difuminando paulatinamente la imagen de ese “*medical Thucydides of Cochrane & co*” (cf. S. Hornblower, 1987, pág. 133, n. 102).

²² Cf. *infra*, III.5 y n. 241.

parte, esta supuesta incompatibilidad entre metáfora y conocimiento científico u objetivo muestra de una forma bien ilustrativa cómo esta polarización de la crítica ha significado una polarización a la hora de tomar en consideración la obra de Tucídides como documento histórico. En efecto, frente a la objetividad casi absoluta que muchas veces se ha querido atribuir al historiador, con interpretaciones como éstas se han abierto paso las dudas sobre su falta de objetividad, hasta el punto de que en algunas ocasiones su obra ha parecido, como trataré de mostrar a continuación, el mero resultado de la subjetividad de su autor.

II.1.2. Objetividad o subjetividad de *La guerra del Peloponeso*.

Las dificultades con las que la crítica tropieza para asumir la veracidad de *La guerra del Peloponeso* van, por supuesto, más allá de la cuestión planteada anteriormente acerca de la supuesta incompatibilidad entre metáfora y realidad. En primer lugar, en general, como ya ha quedado apuntado, los rasgos literarios de la obra tucidídea –vinculados muchas veces, además, a la tradición literaria a la que pertenecen– resultan aparentemente incompatibles con el necesario análisis racional que podría garantizar una cierta objetividad por parte del historiador, hasta el punto de que en ocasiones, como el pasaje de la epidemia muestra ejemplarmente, las cualidades artísticas de Tucídides han sido consideradas una evidencia de su subjetividad. Por supuesto, éste es un problema de interpretación que no se circunscribe a la obra tucidídea, sino que se extiende en general a toda la historiografía antigua, entre cuyas peculiaridades figura un carácter literario que no siempre parece compatible con el

historiográfico y que a veces parece restar credibilidad a su valor como documento histórico.²³

Por otra parte, a diferencia de su predecesor Heródoto, Tucídides no suele hacer explícita ninguna aclaración acerca de cuáles han sido los criterios que él mismo ha utilizado para seleccionar los datos que conforman su relato, de la misma manera que no suele ofrecer al lector versiones alternativas de un mismo hecho. Este carácter cerrado de la narración tucidídea provoca una cierta exasperación en el lector, obligado a aceptar la versión que ésta le ofrece como si fuesen “los hechos mismos”.²⁴ Además, como es obvio, la historia de Tucídides carece del aparato metodológico y conceptual de la moderna historiografía,²⁵ por lo que asomarse a ella desde una perspectiva historiográfica se convierte a veces en una tarea verdaderamente ardua, pues, por ejemplo, la selección que el autor ha llevado a cabo implica omisiones no siempre fáciles de explicar, e incluso contradicciones internas.²⁶ La distancia que separa la labor de Tucídides como historiador de la actual ciencia historiográfica es verdaderamente considerable, y, en este sentido, recordando la fórmula que N. Loraux ha hecho célebre, se puede afirmar sin lugar a dudas que Tucídides “no es un colega”.²⁷

Durante muchos años, como es sabido, la crítica afrontó este problema intentando descubrir en el texto estratos de composición pertenecientes a diferentes épocas. Se pretendía hacer comprensible de esta forma el pensamiento del historiador a través de su propia biografía, tratando de rastrear en su obra el resultado de una evolución política personal, propiciada por el desarrollo de los propios

²³ Cf. M. Grant (1995, pág. 99): “Ancient history was understood not as history, according to our meaning of the word, but as literature. There is no doubt that this is detrimental to their value as historians”.

²⁴ Cf. W. P. Wallace (1964), N. Loraux (1986b), especialmente pág. 149, A. J. Woodman (1988), págs. 22-23, H. D. Westlake (1989a), especialmente págs. 181-182, A. M. Parry (1972), págs. 286-287 y G. Crane (1996), págs. 38 y 48.

²⁵ Cf. M. I. Finley (1985), págs. 27 y ss.

²⁶ Esta supuesta subjetividad le ha valido a Tucídides alguna que otra descalificación global de su labor como historiador. R. G. Collingwood (1946, págs. 14-31, especialmente pág. 29), por ejemplo, ha negado el carácter de verdadera historia de la obra tucidídea, considerándola una mera “psychological history”.

²⁷ Cf. N. Loraux (1980).

acontecimientos.²⁸ Surgieron así aproximaciones biográficas en las que la propia vida del historiador se convirtió en una orientación para comprender su obra y justificar sus aparentes contradicciones. Para hacer comprensible el pensamiento de Tucídides y justificar su selección y presentación de los hechos, las aproximaciones biográficas –persigan o no la búsqueda de estratos de composición– intentan así mismo determinar y valorar las diferentes fuentes de información que el historiador pudo utilizar en cada caso, y suelen recurrir con frecuencia a su filiación política. Así, por ejemplo, se subraya habitualmente su hostilidad hacia la democracia radical y sus líderes; se supone su resentimiento hacia la democracia que lo desterró; o se considera que su visión de los hechos depende en buena medida de los prejuicios de su clase social. Se ha propuesto incluso que el tratamiento que Tucídides hace de la figura de Cleón es fruto de su enemistad personal con este político ateniense.²⁹ Por otra parte, está extendida la idea de que su selección de los datos en la primera fase de la guerra se encuentra condicionada por su interés por defender la política de Pericles.³⁰ En estas interpretaciones, desde luego, la credibilidad de Tucídides como historiador no siempre resulta reforzada, pues desde este punto de vista su subjetivismo puede parecer interesado, partidista o incluso deshonesto.³¹

Las aproximaciones biográficas pueden servir también para tratar de resolver la aparente contradicción entre un Tucídides científico y un Tucídides artista. Se ha

²⁸ Así, exactamente, lo explica E. Schwartz (1929, pág. 5), que puede ser considerado uno de los fundadores de la crítica analítica, pues su análisis de la obra tucídidea resultó muy influyente.

²⁹ La mayoría de estos juicios de tipo biográfico o político se encuentran ya en la *Vida de Tucídides* de Marcelino o en otros escritores antiguos, cf. Dionisio de Halicarnaso, *Carta a Pompeyo*, 3 y *Sobre Tucídides*, 39-41. Para los “prejuicios de clase”, cf. S. Hornblower (1987), pág. 165 y para el resentimiento hacia Atenas a causa del destierro –lo que explicaría que algunas partes de la narración sean injustas con Atenas–, cf. M. Grant (1995), pág. 63. Más recientemente, sin embargo, esta visión política de la figura de Tucídides ha ido perdiendo fuerza (cf. H. Leppin, 1999 y S. Hornblower, 2004, págs. 78-86).

³⁰ Cf. J. de Romilly (1947), pág. 112, J. H. Finley (1942), pág. 142 y L. Edmunds (1975a), pág. 28.

³¹ L. Canfora (1972, pág. 35) considera que uno de los criterios de selección y omisión de datos del historiador es la “faziosità política”, y E. Badian (1990) = (1993), que entiende el libro I como una auténtica apología de Atenas y de Pericles en el momento del estallido del conflicto, se muestra muy suspicaz con las motivaciones del historiador. Para una crítica a estos últimos argumentos, cf. P. J. Rhodes (1994), especialmente pág. 166 y (1987).

propuesto, por ejemplo, una evolución del historiador desde una actitud intelectual en su juventud, a otra más sentimental o apasionada en su madurez, lo que explicaría las diferencias entre la primera parte de la obra y la segunda.³² Resultaría complicado, como es obvio, aclarar la ambivalencia del pasaje de la *peste* mediante una evolución semejante.³³ Con esta interpretación, no obstante, hemos recuperado la disyuntiva de la que habíamos partido, formulada esta vez con una amplitud mayor, pues el aspecto artístico de la obra incluye, como veremos, una dimensión emotiva o sentimental también difícil de compaginar, aparentemente, con una actitud científica y con un análisis racional, a los que se exige, al parecer, un cierto distanciamiento con respecto a los hechos analizados. Y Tucídides no siempre mantiene la distancia requerida, tal y como se puede apreciar en el pasaje de la epidemia.³⁴

Lo cierto es que ese “telar de Penélope” en que se convirtió la llamada “cuestión tucidídea” –dedicada a componer y descomponer continuamente el texto en busca de estratos– se encuentra hoy en día totalmente agotado, tal y como J. de Romilly mostró hace ya algún tiempo.³⁵ Por otra parte, las interpretaciones biográficas y políticas no gozan actualmente de demasiado crédito.³⁶ La verdad es que, a medida que se ha ido apartando de este tipo de perspectivas, la crítica tucidídea ha conseguido abrir nuevos campos de investigación en los que se han hecho importantes aportaciones. Hay que mencionar en primer lugar, por supuesto, los trabajos de la propia J. de Romilly. Todos

³² Cf. D. Proctor (1980).

³³ La descripción que Tucídides hace de la *peste* es, en efecto, “one of the most heartfelt passages he ever wrote” (cf. D. Proctor, 1980, pág. 128), pero al mismo tiempo, como iremos comprobando a lo largo de este trabajo, constituye un documento científico de un interés extraordinario.

³⁴ Las visiones polarizadas de Tucídides en este sentido consisten, según la acertada formulación de J. J. Price (2001, pág. 20), en considerar al historiador “a scientist without emotion or a passionate artist without science”.

³⁵ Cf. J. de Romilly (1947), especialmente pág. 6. La expresión procede de K. von Fritz (1967, pág. 573). Para la “cuestión tucidídea”, cf. *HCT*, V, págs. 384-444.

³⁶ Para una crítica de este tipo de valoraciones políticas, cf. W. R. Connor (1984), págs. 237 y ss. y T. Rood (1998a), págs. 290 y s. Las hipótesis basadas en la búsqueda de fuentes han sido criticadas por T. Rood (1998a, pág. 51) por su falta de rigor. El análisis de las posibles fuentes ha servido, no obstante, para comprobar la honestidad del historiador, por ejemplo, en la atribución de motivaciones personales, que suelen proceder de un conocimiento directo y no de inferencias (cf. H. D. Westlake, 1989b y, en contra, C. Schneider, 1974, págs. 128 y ss.).

ellos, sin lugar a dudas, han contribuido decisivamente a la interpretación de la “verdad construida” por Tucídides en su obra³⁷ y han fomentado la valoración de su “objetividad” como historiador.³⁸ Con todas estas nuevas contribuciones, el centro de interés ha pasado del autor a la obra, y la investigación se ha orientado hacia la interpretación de su posible unidad, de la que –en mayor o menor medida– se reniega en las perspectivas anteriores.³⁹

³⁷ Cf. J. de Romilly (1990).

³⁸ Cf. J. de Romilly (1977).

³⁹ J. de Romilly (1947) y (1956a) ha puesto en evidencia cómo la selección de los hechos llevada a cabo por el historiador es la que impone la unidad de la obra, y, de este modo, ha abierto el camino para la interpretación de dicha unidad así como para la valoración del pensamiento del autor. Dentro de la escuela alemana, los breves pero sugerentes trabajos de W. Schadewaldt (1929) y (1934), junto con las interesantes críticas de H. Patzer (1937), constituyen también un hito frente al análisis.

II.2. Nuevas perspectivas de interpretación de *La guerra del Peloponeso*.

A continuación me propongo ofrecer un panorama de las diferentes orientaciones que la interpretación tucidídea presenta actualmente. La clasificación que va a surgir aquí no aspira, por supuesto, a ser exhaustiva. Desde luego, dada la magnitud de la bibliografía dedicada a *La guerra del Peloponeso*, no podría serlo en ningún caso; pero, además, no es ése su objetivo. Se trata, más bien, de centrar la atención en los aspectos que interesan para el posterior análisis del pasaje de la epidemia, con el objetivo de orientar suficientemente esta investigación. Por ello, las referencias que aquí aparecen se limitan a los trabajos más relevantes o más influyentes; están seleccionadas en virtud de lo fructíferas que resultan para esta investigación; y se encuentran distribuidas de acuerdo con las perspectivas que ellas mismas han contribuido a abrir en la crítica tucidídea.

II.2.1. La perspectiva trágica.

Tras la muerte de Pericles, Tucídides dedica todo un capítulo de su historia (II 65) al elogio del político ateniense, en cuya capacidad de liderazgo encuentra una de las razones de la grandeza de la democracia ateniense hasta ese momento. Allí mismo anuncia también el desastre al que Atenas se verá abocada y lo atribuye a las pulsiones egoístas que a su juicio dominarán la vida ateniense a partir de ese momento: las ambiciones e intereses particulares, las desavenencias personales y las disensiones internas marcarán, según el historiador, el hundimiento de la grandeza de Atenas.

Este pasaje llama la atención, en primer lugar, porque es una de esas raras ocasiones en que Tucídides formula un juicio directo acerca del desarrollo de los acontecimientos y, además, porque rompe la secuencia cronológica de los hechos de forma también poco habitual.⁴⁰ La crítica analítica vio en él un estrato tardío de composición, una adición que, de otro modo, resultaría difícilmente comprensible en ese lugar de la obra.⁴¹ Desde el punto de vista de la interpretación política, refleja las preferencias y antipatías del historiador a las que he hecho referencia anteriormente, es decir, su partidismo político.

Pues bien, la comparación con la tragedia ha puesto de relieve la significación de este pasaje en el conjunto de la obra. Tucídides recurre en muchos momentos de su narración a ciertos motivos frecuentes también en las tragedias de Eurípides, tal y como J. H. Finley (1967) ha señalado. Se trata de motivos tradicionales en la literatura griega, como el del “deseo irresistible” (ἔρως), que constituye el tema central de las tragedias *Medea* e *Hipólito*, y cuya presencia en el texto tucidídeo había sido apuntada ya mucho antes por Cornford. La comparación con Eurípides sirve, en este caso, para situar el pensamiento del historiador en el contexto de su propia época, pues, mientras dichos motivos eran utilizados por F. M. Cornford para aproximar el pensamiento de Tucídides al pensamiento trágico de Esquilo y, por tanto, de generaciones anteriores, J. H. Finley muestra, en cambio, a un Tucídides más próximo a las ideas e inquietudes de su época. Esta comparación ayuda a comprender también este pasaje, pues así como Eurípides se esfuerza por explicar las motivaciones humanas de las acciones de sus personajes, Tucídides ha recurrido a ellas para tratar de explicar también de ese modo la grandeza y la caída de Atenas. Esa actitud realista, propia de la época, permite, pues, valorar mejor la explicación de los hechos que Tucídides ofrece en su obra. De esta forma resulta

⁴⁰ Sobre el carácter extraordinario de este tipo de comentarios, cf. J. Marincola (1997), pág. 173.

⁴¹ Cf. A. W. Gomme (1951).

posible juzgar su selección de los datos con una perspectiva más amplia, al margen de sus posibles preferencias políticas y sin necesidad de apelar a distintas fases de composición; y con ello, como digo, la unidad de la obra se hace más comprensible.⁴²

Lo cierto es que poner a Tucídides frente a Eurípides ha permitido también a J. de Romilly (1984), según veremos más adelante, profundizar en el conocimiento psicológico que constituye una parte del pensamiento del historiador ateniense. Importa en este momento destacar, una vez más, el progreso que comparaciones de este tipo han supuesto para la interpretación tucidídea, y subrayar de nuevo cómo hoy en día, más allá de la discusión banal sobre el carácter científico o artístico de la obra, se valora mucho mejor la vinculación apuntada por F. M. Cornford entre Tucídides y la tradición literaria como una posibilidad de acercamiento al pensamiento del historiador.⁴³

El carácter trágico de la narración tucidídea ha sido señalado con frecuencia; la interpretación de H. J. Finley invita, sin duda, a contemplar la obra en su conjunto como una tragedia, la tragedia de Atenas. Pero son los detalles aparentemente insignificantes, los momentos menos relevantes desde un punto de vista político o militar los que permiten adquirir una perspectiva más amplia de su dimensión trágica.

⁴² Cf. J. H. Finley (1967), especialmente pág. 135 y (1942). Más recientemente T. Rood (1998a, págs. 134-135) ha subrayado la relevancia de este pasaje para comprender la selección de los datos realizada por el historiador e interpretar sus omisiones sin los prejuicios que proceden de nuestras actuales expectativas.

⁴³ Cf. H. Lloyd-Jones (1971), pág. 204, n. 65, M. C. Mittelstadt (1985), pág. 60, N. Loraux (1997a), pág. 43, T. Rood (1998a), pág. 17 y P. Vidal-Naquet (2000), pág. 107.

II.2.2. La perspectiva humana.

En el sexto año de la guerra y durante la campaña de Demóstenes en el Peloponeso, los ampraciotas fueron derrotados por los atenienses y sus aliados en dos batallas que tuvieron lugar en días consecutivos. En la segunda participaron las tropas que habían acudido en auxilio de las que ya habían sido derrotadas en la primera, y consistió más bien en una emboscada que culminó en una masacre. Por diversas circunstancias, según el relato de Tucídides, el heraldo que acudió a solicitar la retirada de los cadáveres de la primera batalla ignoraba que hubiera tenido lugar una segunda, y por eso, tras unos momentos de confusión –porque veía muchísimas armas y no terminaba de entender las explicaciones que le daban–, cuando finalmente comprendió lo ocurrido,

rompió a gemir y, anonadado por la inmensidad de sus desgracias, se marchó al instante sin conseguir nada y sin reclamar siquiera los muertos. (III 113, 5-6)

Este momento de anagnórisis, como en una tragedia, constituye el clímax del relato de las dos batallas. Y el propio Tucídides se ha preocupado de dejarlo claro, olvidándose del distanciamiento que mantiene habitualmente:

Éste fue, sin duda, el peor desastre sobrevenido a una ciudad griega en tan pocos días en el curso de esta guerra.

El análisis de este episodio ha servido a H. P. Stahl (1966) para iluminar el carácter trágico de la historia de Tucídides, que es trágica en un sentido profundo, pues son los hechos mismos, esencialmente trágicos, los que han permitido la coincidencia formal con la tragedia. H. P. Stahl está tan convencido de ello que ni siquiera duda del carácter

histórico de la figura del heraldo.⁴⁴ Ésa es, en efecto, la fuerza del relato de Tucídides. Gracias al análisis de pasajes como éste, la interpretación de H. P. Stahl ha logrado sacar a la luz el enorme sufrimiento que recorre la obra y ha mostrado así la intensidad con la que el texto tucidídeo puede llegar a sobrecoger al lector inspirando su compasión. Se ha puesto de manifiesto de esta forma que el *pathos* de la guerra no es un mero tópico literario, sino que constituye un elemento central en la narración de los hechos y forma parte, por tanto, del análisis del historiador. Todos esos motivos narrativos son verdaderos elementos estructurales que, al margen de la sucesión cronológica o causal de los hechos, ayudan a crear la unidad de la obra. El análisis de H. P. Stahl los descubre, descubriendo de ese modo la “dimensión humana” de la narración y mostrando cómo es posible hallar, en la historia de Tucídides, una auténtica tragedia humana y un auténtico simbolismo de los hechos.⁴⁵

Así pues, el descubrimiento de esa “dimensión humana” cuestiona seriamente la posibilidad de que la narración tucidídea tenga un carácter meramente retórico en el sentido al que he hecho referencia antes. El propio H. P. Stahl llama la atención sobre ello cuando asegura que la historia de Tucídides no es retórica como pueden serlo historias posteriores, pues en ella no se ejemplifican una tesis o un *pathos* preconcebidos, sino que, como acabo de decir, son los propios hechos los que proporcionan tal sentido a la narración.⁴⁶ Se puede afirmar, por tanto, que la obra contiene una auténtica experiencia; y por ello, sin duda, ella misma es capaz de transmitir al lector el sentido de tal experiencia. Es oportuno recordar que también en

⁴⁴ Cf. H. P. Stahl (1966), cap. VI y D. Lateiner (1977a), págs. 47-49, quien asegura incluso que tal vez Tucídides fuese testigo de la escena.

⁴⁵ El término empleado por H. P. Stahl es “das Menschenbild”. De la interpretación de H. P. Stahl se ha criticado que enfatiza excesivamente el elemento del azar (cf. H. Herter, 1950, pág. 281, P. R. Pouncey, 1980, págs. 168-169, n. 18 y J. Alsina, 1981, págs. 122-124), pues afirma que la única constancia de lo humano es la inconstancia. El elemento del azar aparece destacado igualmente en algunas otras interpretaciones (cf. N. G. L. Hammond, 1973).

⁴⁶ Cf. H. P. Stahl (1966), págs. 136-137. Ya anteriormente, A. W. Gomme (1954, pág. 148) había notado, en este mismo sentido, cómo “the *dramatic* character of Thucydides’ History is thus, fundamentally, implicit in the events: they were dramatic and a true history”.

otras ocasiones se ha sugerido, de una u otra forma, esta condición de pionero que H. P. Stahl atribuye al historiador ateniense y ese carácter de verdadera experiencia que su relato parece transmitir.⁴⁷ Gracias a este descubrimiento, por otra parte, la imagen de Tucídides se libera de las sospechas de amoralidad que su obra puede llegar a suscitar. En ocasiones, en efecto, ha recaído sobre Tucídides la acusación de haber narrado sucesos tan crueles como los de Melos, Platea, Corcira, Mitilene o Micaleso, sin haber expresado indignación o reprobación; y de esta forma ha podido ser considerado incluso un defensor de la ley del más fuerte, un cínico o un amoral.⁴⁸ El análisis de H. P. Stahl, sin embargo, desmiente tales acusaciones, pues es precisamente la emoción que Tucídides ha sabido transmitir ante la crueldad de una de estas matanzas, en concreto la de la pequeña localidad de Micaleso, la que ha permitido a este intérprete ver la guerra, en ese dolor, “tal y como la vio el historiador”.⁴⁹

II.2.3. La perspectiva del lector.

Cuando los atenienses y sus aliados fueron derrotados en Sicilia, cuenta Tucídides, los siracusanos encerraron a los supervivientes en las canteras, un lugar hondo y angosto donde, expuestos al sol y al frío, padecieron hambre, sed y

⁴⁷ J. L. Moles (1993, pág. 118), por ejemplo, considera que, frente a otros historiadores antiguos, en Tucídides hay “a serious concern with truth”, de tal manera que resulta difícil considerar su obra como el resultado de una tendencia retorizante; cf. también J. Malitz (1990) e *infra*, n. 62.

⁴⁸ Cf. P. Shorey (1893).

⁴⁹ “In dem Leid (...) erfassen wir den Krieg so, wie Thukydides selbst ihn sah” (H. P. Stahl, 1966, pág. 138). Este episodio ya había sido comentado con profunda humanidad por K. Reinhardt (1943, pág. 207). Sobre el valor de análisis histórico del *pathos* ya habían llamado la atención H. R. Immerwahr (1960, especialmente pág. 284 y 1973), destacando la importancia del sufrimiento en la obra, y H. D. F. Kitto (1966, especialmente págs. 273-274), al afirmar que el interés de Tucídides era mostrar la magnitud de la catástrofe humana provocada por la guerra; y más tarde lo han hecho también A. M. Parry (1972, págs. 286-287), D. Lateiner (1977a) y P. R. Pouncey (1980), quien estudia la obra desde la perspectiva de las “necesidades de la guerra” y el sufrimiento que provoca, así como T. Rood (2004, pág. 121).

enfermedades. Durante meses convivieron allí, hacinados, los que sobrevivieron y los que iban muriendo víctimas de todos estos padecimientos. Luego muchos fueron vendidos y convertidos en esclavos. Así, con una ruina total, terminó la expedición a Sicilia, la empresa “más esplendorosa para los vencedores y la más desgraciada para los vencidos”:

Completamente derrotados en todos los campos y sin que ninguno de sus sufrimientos fuera en absoluto de poca monta, se hallaron en una situación, como suele decirse, de ruina total: su infantería y su flota quedaron aniquiladas y no hubo nada que no fuera destruido, y de los muchos hombres que habían partido, muy pocos regresaron a su hogar. Éstos fueron los sucesos de Sicilia. (VII 87, 6)

Cuando la lectura alcanza este momento de la historia, no es fácil que el lector permanezca indiferente mientras contempla, a través de las palabras del historiador, la ruina total con la que culminó la expedición a Sicilia. Así lo han puesto de relieve los comentarios de W. R. Connor (1984), que ayudan a comprender la “progresión” que la lectura experimenta: desde la contemplación de la crueldad ateniense en Mitilene y Melos, hasta la contemplación de esta ruina total en Siracusa, el lector se ha visto envuelto en la violencia a través de esas sucesivas escenas de asedio y de acumulación del terror, construidas en el relato al mismo tiempo que se van construyendo en Siracusa los sucesivos muros de circunvalación. Una auténtica pesadilla –en la que el lector también se siente rodeado por todas partes– que culmina con el hacinamiento en las canteras, donde la muerte llega incluso a “convivir” con la vida. Una progresión que suscita una vez más la compasión del lector, quien siente, tal y como W. R. Connor asegura, cómo por grande que hubiera sido la injusticia y la arrogancia de los atenienses, su sufrimiento es mayor de lo que nadie podría esperar o imaginar.⁵⁰

⁵⁰ Cf. W. R. Connor (1984), págs. 185-209, y especialmente págs. 200 y ss., así como T. Rood (1998a), págs. 190-199, quien muestra cómo esa sensación “of claustrofobic ineluctability” está presente incluso cuando Tucídides narra cómo se recibe en Atenas la noticia de la derrota en Sicilia (VIII 1).

La interpretación de W. R. Connor ayuda, en primer lugar, a matizar cualquier posible juicio sobre el partidismo político del historiador ateniense y sobre el carácter político de la obra, ya que muestra de qué manera la lectura se ve sometida a una progresión que obliga al lector a plantear y replantear continuamente las cuestiones y a pensar y repensar continuamente los valores. Y, lo que es más importante, el descubrimiento de dicha progresión permite entender con mayor profundidad el valor cognitivo del *pathos* de la obra, que ya había sido puesto de manifiesto por el análisis de H. P. Stahl. En efecto, si el proceso de la lectura desempeña una función tan importante para la comprensión de la obra, ello se debe, sin duda, al hecho de que el autor ha convertido la fuerza emotiva de su narración en una estrategia para conseguir, precisamente, la participación del lector en los sufrimientos de la guerra. De esta manera, la lectura se convierte en una “experiencia vicaria”, según la acertada expresión de W. R. Connor. Así pues, gracias a comentarios como éstos, la condición de “testigo” y la credibilidad del historiador ateniense ven aumentar un poco más su prestigio, y queda más claro que el carácter artístico de la obra no implica una manipulación ideológica por su parte.⁵¹ Otra de las implicaciones de este análisis es, claro está, la ampliación del concepto de público al que la historia tucídídea se dirige. Ciertamente, en ocasiones se ha querido limitar éste al público contemporáneo del historiador, lo que ya en principio resulta bastante sorprendente tratándose de un autor que, como es bien sabido, se muestra convencido del carácter inmortal de su propia obra.

La interpretación de W. R. Connor ha destacado, pues, una vez más, la intensidad de la implicación del lector en los hechos narrados por el historiador, una

⁵¹ Refiriéndose a esa participación vicaria del lector en los sufrimientos de la guerra, W. R. Connor (1984, págs. 232-233) afirma: “That experience is at the center of any reading of Thucydides and is the product of the shaping of the text to involve and implicate the reader, both mentally and emotionally. The result is the intensity of engagement that so many readers experience as they struggle with the Histories. If we want fully to appreciate Thucydides’ work, we must give the emotional power of the work its place and shape our reactions by its development”. Cf. también W. R. Connor (1985), págs. 5 y ss., especialmente págs. 10-17.

sensación que los lectores de Tucídides suelen señalar cuando, de una u otra forma, expresan cómo el autor parece demandar su presencia en los hechos narrados; pero no cabe duda de que este crítico lo ha formulado de un modo extraordinariamente sugerente, de forma que con toda razón cabe hablar, usando su terminología, de una perspectiva del lector en la interpretación de *La guerra del Peloponeso*.⁵²

II.2.4. La perspectiva de la narración.

Tras la gran derrota naval en Siracusa, los atenienses se vieron obligados a abandonar la flota y emprendieron la huida por tierra. En este momento, según la narración de Tucídides, su humillación les parecía difícil de soportar,

especialmente cuando consideraban desde qué situación de esplendor y arrogancia habían partido y a qué final y a qué abatimiento habían llegado. Nunca un ejército griego experimentó un mayor cambio de fortuna. Ocurría que, en vez de llegar con el propósito de esclavizar a otros, ahora eran más bien ellos mismos quienes se marchaban con el temor de sufrir aquella suerte; y, en vez de las plegarias y los peanes con los que habían zarpado, ahora volvían en medio de voces de mal agüero, muy distintas a las del principio; y marchaban por tierra en lugar de a bordo de las naves, y más pendientes de sus fuerzas hoplíticas que de su flota. Sin embargo, ante la gravedad del peligro que todavía se cernía sobre ellos, todo aquello les parecía llevadero. (VII 75, 6-7)

⁵² En algunos momentos la narración crea en el lector “la sensación de encontrarse presente directamente en algún episodio de la guerra” (cf. W. R. Connor, 1985, pág. 15). La fuerza emotiva de Tucídides y la cualidad pictórica de su narración eran bien conocidas por los antiguos, y así lo ponen de relieve, por ejemplo, los juicios de Plutarco sobre el historiador ateniense (*Moralia*, 347 A-C y *Vida de Nicias*, 1) o los de Dionisio de Halicarnaso (*Sobre Tucídides*, 53 y *Carta a Pompeyo*, 3). La necesaria participación del lector en la obra ya había sido señalada por H. D. F. Kitto (1966, especialmente pág. 350). Sobre esa capacidad de Tucídides para implicar emocionalmente al lector, cf. también J. R. Grant (1974), especialmente pág. 83 y T. Rood (2004).

Todo el libro VII –de una elaboración artística tan esmerada que ha sido considerado incluso el “*non plus ultra* del arte humano”–⁵³ está construido en torno a ese núcleo temático reflejado tan claramente en este pasaje, en el que la poderosa flota ateniense aparece convertida en ejército de tierra; o, más bien, en un grupo de hombres indefensos. Ese revés de la fortuna constituye, incluso, el núcleo de la obra en su conjunto, según ha quedado puesto de relieve en el análisis de T. Rood (1998a). La aplicación de métodos de análisis de la teoría de la narración ha servido a este crítico para demostrar que ese modelo trágico forma parte del pensamiento del historiador y constituye una línea fundamental de su interpretación de la guerra. El tono trágico que la derrota de Sicilia adquiere en la narración responde, pues, a ese esquema: todo se presenta como una inversión, tal y como el propio Tucídides afirma. Más aún: una inversión también de la gran victoria ateniense sobre Persia, pues la *polis* libertadora se había convertido en ese momento en ciudad opresora; una inversión de todos los planes y expectativas y una inversión de la inicial grandeza ateniense, pues en esa derrota de Sicilia se anuncia ya, mediante una prolepsis, la derrota definitiva de Atenas. Gracias a esta interpretación se comprueba, por tanto, cómo la propia construcción del texto sigue una línea de pensamiento trágico, según había sido apuntado ya por F. M. Cornford; y, de esta forma, se pueden comprender mejor ciertas omisiones del historiador o el tratamiento que él mismo da a algunos hechos, que, de otro modo, podrían parecer meras manipulaciones guiadas por el interés político o apologético. Por ejemplo, las omisiones sobre posibles disensiones internas en Atenas antes de la guerra y la presentación de los atenienses como un “bloque” sugieren que la guerra es el resultado del desarrollo del poder ateniense y de la resolución de Atenas de mantener ese poder (I 139, 3-145).

⁵³ T. B. Macaulay, “History”, *Edinburgh Review*, May, 1828; G. O. Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* 1, Nueva York-Londres, 1875, pág. 387, cit. en J. R. Grant (1974), pág. 81, n. 1.

Sin duda, el prestigio intelectual de Tucídides se ha beneficiado considerablemente gracias al rigor y al carácter sistemático de una interpretación como ésta, centrada en la propia narración y en los recursos utilizados por el autor para seleccionar y presentar los hechos.⁵⁴ Con este análisis, como el propio T. Rood afirma expresamente, la interpretación de *La guerra del Peloponeso* intenta situar al historiador en el contexto de sus grandes predecesores –Heródoto, la épica y la tragedia–, en lugar de ser, como ocurre tantas veces, una mera “reacción política” por parte del crítico.⁵⁵ Así pues, la interpretación de la guerra que Tucídides ofrece no es, sin más, una versión exculpatoria de Atenas o una versión que busque unos cuantos responsables concretos, sino que sigue dicha línea de pensamiento.

Con análisis de este tipo y con análisis como todos los anteriores parece cada vez más claro que lo que resulta verdaderamente provechoso para la interpretación, más que perseguir en la obra posibles analogías con otras ciencias como la medicina, es tratar de situar al historiador en la línea de pensamiento de una tradición a la que él mismo pertenece también, pues muchas veces, según la sugerencia de H. Lloyd-Jones (1971), es esa tradición y la continuidad existente en ella la que se muestra más iluminadora.⁵⁶

Tras todas estas aproximaciones, parece ya indiscutible, por otra parte, que *La guerra del Peloponeso* contiene un análisis racional, y que sus rasgos literarios no son

⁵⁴ De acuerdo con la formulación de T. Rood (1998a, pág. 5), “to confront *literary* aspects is also to confront Thucydides’ text as history”, pues, tal y como J. de Romilly (1956a, pág. 85) afirma, “la subtilité des moyens littéraires peut, dès lors, être employée au service de la vérité”. S. Hornblower (1994) ha valorado también el uso de la teoría de la narración como instrumento para establecer una crítica más rigurosa sobre el contenido de la obra como documento histórico, y hace ya algún tiempo, W. R. Connor (1985, pág. 4) afirmaba la necesidad de atender la naturaleza del discurso narrativo para comprender el método histórico de Tucídides.

⁵⁵ Cf. T. Rood (1998a), pág. 290.

⁵⁶ “Development is an important and interesting topic, but there are times when it is more rewarding to direct attention to what has remained static over a long period. By doing so, we may end by throwing fresh light even upon the development of Greek thinking. We may (...) advance further by considering the relation of the early Greek world outlook to the rationalism of the fifth century enlightenment” (H. Lloyd-Jones, 1971, págs. 159-160; el subrayado es mío). Entre otras contribuciones importantes para la comprensión de la estructura de la obra, hay que mencionar el análisis de H. R. Rawlings (1981), quien estudia los procedimientos artísticos que sirven para crear su estructura (omisiones, selección de los hechos, énfasis, yuxtaposición, ironía, paralelismo, *variatio*, etc.).

indicio de lo contrario, sino que constituyen, precisamente, los recursos utilizados por el historiador para construir su interpretación de la guerra. Así pues, los ecos verbales que recorren la obra, los desplazamientos temporales, la presentación de los diferentes puntos de vista de los participantes en el conflicto así como otros recursos narrativos semejantes que análisis como el de T. Rood han puesto de manifiesto no pueden ser considerados meros elementos literarios, ni se debe confundir, por tanto, su aparente artificiosidad con una manipulación de la verdad por parte del autor.⁵⁷

II.2.5. La perspectiva de la razón.

En el proemio o “capítulo del método”, antes de exponer su propio método de investigación histórica y refiriéndose a los errores en los que la gente suele incurrir al recordar el pasado, Tucídides afirma:

¡Tan poco importa a la mayoría la búsqueda de la verdad y cuánto más se inclinan por lo primero que encuentran! (I 20, 3)

⁵⁷ Los ecos internos constituyen la mejor evidencia de la unidad de la obra tucidídea (cf. T. Rood, 1998a, pág. 54), y, de hecho, su comprensión ha resultado esencial en los estudios que han abierto el camino a la interpretación de dicha unidad (cf. J. H. Finley, 1967, págs. 118-169 y J. de Romilly, 1947 y 1956a). W. R. Connor (1977, pág. 298) ha valorado precisamente cómo este último estudio, así como el de H. P. Stahl (1973), ponen en evidencia “how closely inter-connected the *History* is and what important results close explorations of the text can achieve”. Sobre los desplazamientos temporales, cf. A. Andrewes, *HCT*, V, págs. 365-367, S. Hornblower (1994), págs. 139-148 y T. Rood (1998a), págs. 109-130. La adopción de los diferentes puntos de vista de los participantes resulta también esencial en la composición de la obra, en la que los protagonistas actúan de acuerdo con sus propias interpretaciones de los hechos y reflejan sus estados “psicológicos”, de tal manera que la historia tucidídea puede ser considerada “a battle of perceptions” (cf. T. Rood, 1998a, págs. 21 y 284-293). Por otra parte, es en buena medida esta capacidad de Tucídides de narrar los hechos desde la perspectiva de los participantes la que logra esa extraordinaria implicación del lector en la narración (cf. *supra*, II.2.3, así como A. D. Walker, 1993, para la técnica narrativa de la *enárgeia*, que Walker considera, no obstante, un rasgo más del carácter “artístico” de la obra tucidídea). La idea de que el carácter literario de *La guerra del Peloponeso* pone en cuestión la labor de Tucídides como historiador ha sido objeto, pues, de una amplia crítica; cf. también E. F. Bloedow (1991), C. Schrader (1994) págs. 91 y ss., H. P. Stahl (2002) y C. Dewald, 2005.

Resulta una tarea complicada valorar de un modo objetivo de dónde procede la autoridad que el historiador se atribuye aquí de una forma que, en principio, podría parecer, como de hecho ha parecido a la crítica en alguna ocasión, un tanto arrogante o gratuita; sobre todo si se tiene en cuenta que tales justificaciones de la propia labor historiográfica son un tópico al que los historiadores antiguos suelen recurrir con cierta frecuencia.⁵⁸ Sin embargo, de la exposición anterior se desprende con claridad que dicha tarea merece el esfuerzo del crítico, pues, según parece, la búsqueda de la verdad que el historiador se ha propuesto en su obra está guiada por un auténtico compromiso con la realidad histórica, compromiso que no habría sido posible sin un análisis racional de los hechos.

Como veremos más adelante, el análisis de la *peste* puede servir también para arrojar alguna luz sobre la racionalidad y objetividad de una afirmación tan relevante en el conjunto de la obra como es, en efecto, esta declaración sobre la propia labor historiográfica. De ella habré de ocuparme, pues, detenidamente. Por el momento, basta constatar aquí cómo, frente a todas esas sospechas que la obra tucidídea suscita en ocasiones, la crítica ha realizado también un esfuerzo por comprender los diferentes elementos que sustentan el análisis del historiador. Lo cierto es que aproximarse a la racionalidad de dicho análisis ha sido el objetivo de un buen número de trabajos, gracias a los cuales, y desde diferentes ángulos, el pensamiento de Tucídides resulta hoy en día más comprensible. Así, por ejemplo, J. W. Allison (1997a) –por mencionar un aspecto al que he hecho referencia hace un momento, de extraordinario interés, además, para esta investigación– ha insistido también en el valor cognitivo de los ecos y referencias internas mencionados en el apartado anterior, que sirven, a su juicio, para deducir

⁵⁸ Para la supuesta arrogancia de esta afirmación y su posible carácter aristocrático, pues parece contener un cierto desprecio por la “masa”, cf. L. Edmunds (1993), G. Crane (1998), pág. 38 y (1996), pág. 65. Sobre el tópico del “esfuerzo” en la historiografía antigua, cf. J. Marincola (1997), cap. III. 3; sobre la influencia de la Retórica forense respecto a tales tópicos de la metodología tucidídea, cf. I. M. Plant (1999).

generalizaciones a partir de hechos concretos. Son muchos, como digo, los estudios centrados en temas específicos o en términos concretos que aparecen en la obra tucidídea: el tratamiento que Tucídides hace del imperio ateniense; la patología del poder; la importancia, para el incremento de dicho poder, de los recursos económicos y de la preparación; el papel de la inteligencia y la previsión en el desarrollo de los acontecimientos históricos, pero también el de la necesidad, así como el del azar y lo inesperado o imprevisible; y, sobre todo, el elemento humano y psicológico de su análisis de los hechos.⁵⁹ Todas estas aportaciones han contribuido a dar a conocer la racionalidad del historiador, de tal manera que hoy en día estamos en mejores condiciones para valorar el esfuerzo de abstracción en el que su obra se sustenta, pese a sus limitaciones conceptuales.⁶⁰ Y podemos comprender que dicha abstracción, que constituye la perspectiva desde la que Tucídides ha analizado la guerra del Peloponeso, consiste en algo más que aquellas generalizaciones de tipo gnómico a las que en alguna ocasión se ha pretendido reducir su pensamiento.⁶¹

⁵⁹ Además de los ya mencionados y de los que se irán mencionando más adelante, cf. especialmente los estudios específicos de L. Edmunds (1975a), J. W. Allison (1989), L. Kallet-Marx (1993a). La dimensión humana de la historia tucidídea irá apareciendo a lo largo de este trabajo con las referencias bibliográficas oportunas.

⁶⁰ Tal y como A. W. Gomme (1954, pág. 125) ha expresado muy acertadamente, ante el lenguaje de Tucídides el lector siente que el historiador “was forging to express what had not been expressed before”.

⁶¹ En ocasiones se interpretan en un sentido semejante los comentarios de C. Meister (1955) sobre las generalizaciones y las γνῶμαι en la obra tucidídea, aunque, desde luego, tales comentarios no son simplemente una compilación de frases hechas. Las generalizaciones que caracterizan la obra tucidídea, así como su carácter “paradigmático”, constituyen, por supuesto, uno de los aspectos que más han debilitado la fiabilidad de Tucídides como historiador, pues su labor parece depender más de sus propios prejuicios e ideas preconcebidas que de un análisis racional de los hechos. Una sospecha semejante recorre el análisis de V. Hunter (1973), del que se deduce la imagen de un historiador poco objetivo o científico y más próximo –de acuerdo con la denominación que le da título– a un “artful reporter”; cf. también, en este mismo sentido, la interpretación de C. Schneider (1974).

II.3. Conclusiones: sobre el enfoque de esta investigación.

Uno de los objetivos de esta investigación es tratar de encontrar, a través del relato de la epidemia de Atenas, una aproximación a esa perspectiva intelectual de Tucídides, la perspectiva que ha permitido al historiador emprender su peculiar búsqueda de la verdad. Por las diversas razones que he ido mencionando, el pasaje de la *peste* desempeña una función muy relevante dentro de su historia. En primer lugar, por su carácter de testimonio directo, que el propio Tucídides se ha encargado de subrayar convenientemente; además, por supuesto, por el paralelismo existente entre el propósito de la descripción de la epidemia y el propósito general de la obra, expresamente indicado también por el autor; y, por último, por el protagonismo que la interpretación del pasaje ha adquirido en el desarrollo de ciertas controversias sobre la valoración de *La guerra del Peloponeso*. Cabe esperar, por tanto, que una interpretación del relato resulte fructífera en este sentido y arroje alguna luz sobre el pensamiento de Tucídides.

La anterior exposición de las líneas principales seguidas actualmente por la crítica ha servido para determinar la necesidad de abordar este análisis con una “pluralidad de perspectivas”. Con ello me refiero a la necesidad de liberar la interpretación, en la medida de lo posible, de las limitaciones a las que se ve sometida cuando se enfoca el estudio de la historia de Tucídides con ideas preconcebidas acerca del género al que ésta pertenece. Hemos visto cómo *hoy en día la crítica trata de situar la historia tucidídea en la línea de pensamiento de una tradición en la que, sin lugar a dudas, el pensamiento del propio Tucídides se encuentra integrado también*. Hemos comprobado así mismo cómo los resultados de tales aproximaciones no sólo no cuestionan la existencia de un análisis racional por parte del historiador, sino que

contribuyen a que dicho análisis resulte más comprensible. Esta cuestión ha sido desarrollada con suficiente amplitud, y de todo lo dicho se puede concluir precisamente que el comentario del texto tucidídeo requiere, tal y como ya se observa en las actuales tendencias de la crítica, una cierta “flexibilidad” y un cierto “eclecticismo”, pues su peculiar composición –a medio camino entre la historiografía y la literatura– así parece exigirlo. Una flexibilidad que permita tomar en consideración todos los aspectos que pueden resultar relevantes para iluminar el sentido del texto, y un eclecticismo que no dude en valorar los problemas sin la seguridad que las convenciones y las reglas propias de un género conocido garantizan.⁶²

También han quedado claras en la exposición anterior cuáles son las consecuencias de ciertos tipos de enfoque. Como hemos visto, actualmente se refleja en la crítica la inquietud provocada por la pérdida de autoridad como historiador que Tucídides ha ido experimentando a consecuencia de ciertas interpretaciones. Una autoridad que parece mermada por sus aparentes filias y fobias políticas, cuando no por una posible incompetencia intelectual por su parte, ya que finalmente, como comprobaremos más adelante con más detalle, no cumple las expectativas que su supuesta capacidad “científica” había suscitado en ese sentido; y, por último, una autoridad cuestionada por el carácter literario y retórico de su obra.

Desde el punto de vista historiográfico resulta imprescindible situar *La guerra del Peloponeso* en dicha línea de pensamiento de la forma más precisa posible, para poder estimar de ese modo su valor como documento histórico con un cierto rigor, especialmente frente a la concepción retórica de la historiografía antigua que, según

⁶² K. J. Dover (1983a, págs. 59 y ss.) ha señalado la necesidad de ese pluralismo en la crítica; un pluralismo que ayude a superar los prejuicios basados en el concepto de género, pues, como él mismo afirma, los historiadores de siglo V a. C. fueron auténticos pioneros y ellos mismos crearon una nueva forma de escritura que no respondía a ninguna expectativa previa. Haciéndose eco de esta invitación, J. W. Allison (1989, pág. 9) propone expresamente un “método ecléctico” y “flexibilidad y multiplicidad de metodología”, términos que he hecho míos aquí, tal vez ampliando incluso su sentido.

hemos visto, arroja una duda total y absoluta sobre la veracidad de su contenido. Como he tratado de dejar claro, esta investigación aspira a participar en ese debate, contribuyendo a disipar algunas dudas que tal vez son totalmente infundadas; no con la intención de conceder al relato de Tucídides una fe ciega, por supuesto, sino con la de favorecer la prudencia en su interpretación como documento histórico; prudencia que consiste, fundamentalmente, según la acertada propuesta de P. J. Rhodes (1994), en no dudar de la credibilidad de su contenido siempre y cuando no existan razones fundadas para ello.⁶³ En este sentido, como hemos visto, la historia narrativa precisa, en general, de una cierta “rehabilitación” por parte de la crítica.⁶⁴ Y, según creo haber justificado en este capítulo, dicha necesidad es especialmente significativa, además, en el caso concreto de la descripción de la *peste*. Es presumible, desde luego, que una rehabilitación semejante permita una mejor comprensión de los criterios empleados por Tucídides en su selección y presentación de los hechos también en este pasaje de la obra, como ha ocurrido ya con otros muchos momentos de su narración, y facilite, por tanto, la valoración de su objetividad, ayudando a reconciliar, de este modo, su aspecto científico con el artístico.⁶⁵

Como ya ha quedado indicado, la crítica se puede proponer hoy en día una rehabilitación semejante de la historia narrativa gracias precisamente, entre otras razones, a que ha dejado de usar conceptos modernos como ciencia y literatura para la interpretación de las obras antiguas, un proceso contemporáneo, sin duda, al reconocimiento del carácter narrativo e incluso retórico de la propia ciencia

⁶³ Cf. P. J. Rhodes (1994), pág. 166.

⁶⁴ La expresión procede de T. Rood (1998a, pág. 16): “A better understanding of how he [Tucídides] used narrative may contribute to the contemporary debate over (and rehabilitation of) narrative history”.

⁶⁵ Hace bastante tiempo W. R. Connor (1977, pág. 298) había subrayado ya la necesidad de investigar los principios que han guiado la selección y presentación de los hechos efectuadas por Tucídides, para reconciliar así al artista con el historiador; cf. también H. P. Stahl (1973), especialmente pág. 61. Desde luego, resulta muy poco frecuente en la crítica afirmar la absoluta coherencia de ambos aspectos como una característica de la descripción de la *peste*. Por esa razón, los breves comentarios de J. Percival (1971, especialmente pág. 203) sobre el carácter “clínico” de la descripción –tanto en sentido literal como metafórico– constituyen un sugerente impulso para este trabajo.

historiográfica.⁶⁶ Por otra parte, hemos constatado igualmente en la crítica una clara tendencia a reconocer dentro de la historiografía antigua la singularidad de las obras historiográficas del siglo V a. C. y a valorar, en concreto, el carácter pionero y el compromiso con la verdad de Tucídides como historiador, de tal manera que hoy en día su historia se distingue nítidamente, en este sentido, de obras posteriores. Hemos observado, en efecto, cómo la crítica ha subrayado el carácter de auténtica experiencia que la narración tucidídea parece poseer así como el rigor de su análisis, aspectos éstos que no son incompatibles en absoluto ni con su carácter literario ni con el retórico. Según hemos podido comprobar, una de las novedades más significativas que se pueden constatar en la interpretación del texto tucidídeo durante estas últimas décadas consiste precisamente en el reconocimiento del valor cognitivo tanto de los elementos literarios de la obra como de los retóricos, pues, al parecer, todos ellos se encuentran al servicio de un análisis racional de los hechos. La comprensión y la valoración de dichos recursos narrativos o literarios así como del elemento retórico –ese *pathos* que recorre *La guerra del Peloponeso*– han contribuido decisivamente, de hecho, a iluminar el pensamiento de Tucídides y la unidad de su historia.

Por todo lo dicho parece evidente que, para analizar el pasaje de la *peste*, es imprescindible tratar de situar y de comprender la descripción de la epidemia en su propio contexto. Por una parte, en el contexto histórico-cultural en el que resulta posible una descripción semejante; y, por otra, en el contexto de la obra donde ella misma adquiere sentido. En los próximos capítulos trataré, por tanto, de analizar el pasaje en cada uno de estos contextos, pues sólo gracias a un análisis semejante pueden salir a la luz los criterios que justifican la selección y presentación de los datos efectuadas por el historiador. Como ya he dicho, esos criterios están inmersos en una cultura concreta y,

⁶⁶ Cf. H. White (1978 y 1999) y (1987).

por consiguiente, tal y como la crítica ha puesto de relieve para muchos otros momentos de la narración tucidídea, conocer la tradición de la que dichos criterios proceden puede resultar tan iluminador, o incluso más, que la comparación con otras formas contemporáneas de pensamiento o con otras innovaciones respecto a dicha tradición. Según hemos podido comprobar, la descripción de la epidemia ateniense ha constituido durante mucho tiempo el origen de una polémica basada en una dicotomía conceptual entre ciencia y literatura que hoy en día resulta inapropiada. Por tanto, parece conveniente comenzar este análisis investigando la relación del pasaje con el conocimiento médico contemporáneo, pues, según he anunciado con anterioridad, es preciso someter a una crítica sistemática los presupuestos que han fundamentado esa analogía con la medicina de la época, con la que se pretendía demostrar el carácter “científico” de la descripción y negar el “literario”, de acuerdo con una definición dicotómica de tales términos. Como hemos visto, la supuesta incompatibilidad entre ciencia y literatura ha propiciado en la interpretación del pasaje de la *peste* una polarización absoluta de la crítica. Sin embargo, según hemos empezado a ver, la descripción tucidídea de la epidemia es, en realidad, un documento de extraordinario interés médico y clínico, al tiempo que literario y retórico, por lo que ofrece un campo extraordinario para tratar de reconciliar todos esos aspectos. Además, dado el carácter metafórico o simbólico que la *peste* parece poseer, el pasaje brinda una oportunidad excepcional a la investigación. Según he señalado, entre esos elementos cuyo carácter exclusivamente literario ha quedado cuestionado hoy en día, la metáfora ocupa sin duda una posición verdaderamente relevante. Una vez difuminados los límites entre ciencia y literatura, en la metáfora se reconoce actualmente un valor cognitivo cuya presencia merece la pena investigar en la *peste* tucidídea. Parece claro que esta posibilidad

confiere a la descripción un singular interés en tanto que momento de aproximación al pensamiento del historiador.

Quiero señalar, por último, que las reflexiones que conforman los dos próximos capítulos de este trabajo encuentran apoyo muchas veces en comentarios ya existentes. El análisis que me propongo es deudor, por tanto, de todos ellos, de manera que su posible originalidad radica fundamentalmente, como ya he apuntado, en el carácter sistemático con el que él mismo aspira a rehabilitar la descripción tucidídea –reconciliando en ella “ciencia” y “literatura”–, para facilitar de este modo al lector la comprensión de los criterios que han guiado su composición.

III. ANÁLISIS DE LA DESCRIPCIÓN TUCIDÍDEA DE LA *PESTE* EN SU CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL: RELACIÓN CON OTROS GÉNEROS LITERARIOS Y CON SUS PROPIAS IMITACIONES.

III.1. *Peste* y medicina.

Como ha quedado apuntado ya en el capítulo anterior, la semejanza existente entre la descripción de la *peste* de Tucídides y las descripciones de enfermedades del *C.H.* se convirtió en el punto de partida de toda una concepción del método y el propósito historiográficos, y, por otra parte, proporcionó un vigoroso impulso a la investigación de la posible etiología de la epidemia. Es necesario, pues, analizar detenidamente dicha analogía, empezando por la cuestión del posible diagnóstico de la enfermedad.

III.1.1. El diagnóstico de la enfermedad.

La terminología empleada por Tucídides en la descripción de los síntomas de la enfermedad ha sido, sin duda, uno de los aspectos más significativos a la hora de valorar la semejanza con la literatura médica de la época, ya que en este sentido se ha observado una coincidencia bastante amplia con el *C.H.* Las conclusiones de D. L. Page (1953) sobre dicha coincidencia léxica propiciaron, además, el desarrollo de nuevas hipótesis sobre el diagnóstico de la epidemia, pues dicho paralelismo terminológico sirvió para afianzar la credibilidad del relato como descripción clínica de una enfermedad concreta, y de este modo se reforzó considerablemente la creencia de que

resultaría posible determinar con certeza su etiología. De hecho, al mismo tiempo que constataba dichas coincidencias, el propio D. L. Page (1953) aceptó un posible diagnóstico para la epidemia, apoyando la hipótesis que la identificaba con el sarampión. Sobre la cuestión del carácter técnico o literario de los términos que aparecen en la descripción tucidídea se ha discutido posteriormente en más de una ocasión, pero lo cierto es que esa pretendida analogía con el *C.H.* impulsó considerablemente la investigación de la etiología de la enfermedad, a la que ya se venía dedicando un cierto interés desde el siglo XIX. Según ha quedado patente en el capítulo anterior, esta orientación de la crítica se vio impulsada, en general, por el afán de demostrar el rigor intelectual y la capacidad científica del historiador ateniense, así como la vocación terapéutica de su observación de la realidad, tanto desde un punto de vista político como clínico. No cabe duda de que un acuerdo de la crítica en el diagnóstico de la enfermedad habría constituido una prueba irrefutable de todo ello. Sin embargo, nunca se llegó a alcanzar un acuerdo semejante. De esta forma, aunque el volumen de la investigación dedicada a este asunto ha adquirido proporciones inabarcables, no se ha logrado ninguna conclusión definitiva, y en total han sido muchas las enfermedades propuestas; si bien es cierto que algunas de ellas, como viruela o tifus, han sido defendidas con una cierta asiduidad. Como ya he apuntado, los descubrimientos arqueológicos de enterramientos que pueden corresponder a víctimas de la epidemia, así como los análisis de ADN realizados sobre algunos de los restos han supuesto un cambio verdaderamente significativo para la investigación de la etiología de la enfermedad. Según estos análisis, es posible que Atenas padeciese una epidemia de fiebre tifoidea, aunque también es cierto que la validez de tales resultados ha sido cuestionada por algunos expertos. En este momento nos encontramos, seguramente, en el inicio de una nueva época, en la que nuestro conocimiento de lo ocurrido en la Atenas

del 430 a. C. puede llegar a alcanzar un progreso decisivo, pues, en un futuro serán posibles tal vez nuevas pruebas que conduzcan a resultados más concluyentes. En cualquier caso, puesto que el diagnóstico de la enfermedad que resulta de los análisis realizados hasta el momento parece cuestionar también la relación de síntomas ofrecida por Tucídides en su descripción, conviene tener en cuenta algunas precisiones sobre las limitaciones del paleodiagnóstico y sobre cómo debe ser interpretada la relación de síntomas aportada por Tucídides, pues la próxima tarea a la que la crítica habrá de enfrentarse consistirá, probablemente, en tratar de conciliar la narración tucidídea con un diagnóstico definitivo logrado gracias a los restos materiales, sea éste fiebre tifoidea o algún otro. En este sentido, puede resultar extremadamente útil tener en cuenta cuál ha sido el desarrollo de una investigación basada únicamente en la descripción del historiador, pues si dicha investigación ha incurrido en “errores” a la hora de valorar el texto tucidídeo y ha servido en algún momento para arrojar dudas sobre su fiabilidad, convendrá tener presente este hecho en el momento de valorar la descripción de la *peste* a la luz de cuantos nuevos testimonios externos puedan ir surgiendo, para tratar de evitar que sospechas infundadas continúen pesando sobre un relato que, a mi juicio, y según voy a tratar de mostrar a continuación, se encuentra lastrado por una excesiva exigencia de objetividad como consecuencia de dicha investigación.

Hay que reconocer que seguir el debate suscitado por las diferentes hipótesis que parten de la descripción tucidídea para tratar de establecer la etiología de la epidemia es una tarea bastante frustrante, pues el enorme esfuerzo que ello requiere no alcanza, finalmente, como ya he dicho, ningún resultado satisfactorio. Y es cierto también que esta falta de conclusiones definitivas ha repercutido sobre la interpretación de la obra de Tucídides precisamente en un sentido totalmente contrario al que se perseguía inicialmente, pues la falta de acuerdos y la ausencia de un diagnóstico convincente han

contribuido finalmente a debilitar la confianza en el relato, cuyo rigor “científico” ha podido así ser puesto en entredicho, mientras se situaba en un primer plano su aspecto literario o retórico. De hecho, en alguna interpretación se presenta la inutilidad clínica de la descripción tucidídea de los síntomas como una evidencia más del carácter retórico del relato.⁶⁷ Dada su inutilidad para la clínica moderna, es cierto que la relación de los síntomas bien podría ser una lista disparatada de datos inconexos, la descripción de un “neófito” sin ninguna competencia médica. Por lo tanto, es extremadamente importante comprender que nuestra ignorancia sobre la etiología de la epidemia, o la falta de coincidencia en la sintomatología —si es que finalmente resulta posible un diagnóstico definitivo externo a la propia narración tucidídea—, no se deben en modo alguno a una falta de rigor intelectual por parte de Tucídides, ni implican que su narración sea meramente retórica. Se ha señalado en más de una ocasión, pero al parecer la disyuntiva entre “arte” y “ciencia” ha encontrado un cierto acomodo en este pasaje de la obra tucidídea, y resulta difícil para el crítico sustraerse a ella.

Pues bien, la polémica surge porque resulta difícil hacer coincidir todos los síntomas descritos por el historiador con los síntomas de una enfermedad conocida, problema que se ha intentado resolver de diversas formas. A veces, por ejemplo, se violenta de alguna manera el texto original, o se supone algún error en la descripción.⁶⁸ Se ha propuesto, por otra parte, que todos los síntomas podrían obedecer al efecto coordinado de dos enfermedades distintas, pues no es infrecuente en algunas epidemias la aparición de complicaciones secundarias. Además, se ha recurrido también a diversas

⁶⁷ T. E. Morgan (1994, págs 202 y ss.) cree que la descripción de los síntomas, probablemente debido a la ignorancia general de la enfermedad, tiene carácter dramático y carece de interés médico; hasta el punto de que la considera propia de un “neófito”, pues “resembles the *head to toe* listing of symptoms and signs gathered by a neophyte modern medical student when first presented with a complicated diagnostic problema”.

⁶⁸ Así lo ha reconocido recientemente K. H. Leven (2005, pág. 26): “Es ist bezeichnend, dass sämtliche modernen Diagnosten bei der Deutung des thukydideischen Textes auswahlweise vorgehen, indem sie nur Angaben verwenden, die ihrer Diagnose entgegenkommen, hingegen widersprechende oder unklare Aussagen beiseite lassen”.

enfermedades exóticas y se han empleado otros métodos interpretativos, como, por ejemplo, modelos matemáticos aplicados a la epidemiología. Para no alargar excesivamente esta exposición, la recapitulación de las principales hipótesis figura más adelante, en el Apéndice I, en el que se incluyen también las principales dificultades a las que dichas hipótesis deben hacer frente así como las discusiones surgidas en torno a ellas. En dicho Apéndice figuran así mismo los resultados de los análisis realizados sobre los restos materiales del Cerámico y la discusión de dichos resultados.

Pues bien, para mantener la confianza en el historiador ateniense conviene tener presente que existen razones suficientes para considerar muy improbable un diagnóstico seguro de la enfermedad a partir del relato del historiador, de la misma manera que es muy improbable una coincidencia total de síntomas, si es que finalmente se logra ese diagnóstico externo. Es obvio, como acabamos de ver, que Tucídides no utiliza los criterios de la clínica moderna para establecer la relación de los síntomas, y, por lo tanto, no tenemos certeza de que dicha relación sea completa, ni, en general, de su validez para poder establecer un diagnóstico seguro. Son muy oportunos, en este sentido, los comentarios de L. T. Percy (1992) sobre el intento de diagnóstico de la epidemia ateniense a partir de la narración tucidídea, intento que él mismo considera “un caso verdaderamente notable”, pues constituye un claro ejemplo de cómo los estudiosos de la Antigüedad se dejan llevar en ocasiones por la confusión entre realidad y narración, en este caso al asumir como ideal un concepto “ontológico” de enfermedad.⁶⁹ Estos comentarios de L. T. Percy iluminan con total nitidez el origen de la polémica generada en torno a la interpretación del pasaje de la *peste*, y permiten

⁶⁹ Cf. L. T. Percy (1992), especialmente págs. 595-599. Como M. D. Grmek (1983, pág. 1) afirma, “it is impossible to apprehend correctly the significance of an ancient text concerning a pathological event unless we rid ourselves as completely as possible of the ontological notion of disease (...). Notions of disease and even of particular diseases (...) are explanatory models of reality, not its constitutive elements. To put it simply, diseases exist only in the realm of ideas. They interpret a complex empirical reality and presuppose a certain medical philosophy or pathological system of reference”. En el mismo sentido, cf. D. M. Morens – R. J. Littman (1992), págs. 278-283 y M. D. Grmek (1998), pág. 243.

comprobar la relevancia de dicha interpretación para la valoración de *La guerra del Peloponeso* en su conjunto, una narración que ha oscilado también, en las valoraciones de los críticos, entre ser considerada o bien un “reflejo exacto de los hechos mismos”, o bien una mera “elaboración artística”.⁷⁰ Hoy en día, gracias precisamente a una nueva conciencia acerca de las limitaciones de una narración cualquiera para abarcar la realidad, es posible comprender que para aproximarse a Tucídides no es necesario un enfoque “artístico” ni uno “científico”, sino un enfoque “postmoderno”, según la llamativa denominación de W. R. Connor.⁷¹ De esta forma, actualmente estamos en condiciones de aceptar que la narración tucídidea refleja de alguna manera los hechos, aunque no contenga toda la verdad. Ésa debe ser, por tanto, la actitud crítica frente a la descripción de los síntomas de la epidemia, una relación que obedece, sin duda, a unos criterios de observación y selección de los datos, por más que éstos no coincidan con los de la clínica moderna. La *peste* de Tucídides necesita, como ya he dicho, una rehabilitación en este sentido, pues de otro modo las excesivas exigencias de “objetividad” a que se ha visto sometida se convierten en un obstáculo insuperable para su interpretación.

Así pues, parece bastante claro que el paleodiagnóstico aplicado al pasaje de la epidemia ateniense puede ofrecer muy poca ayuda a la interpretación, pues, aun cuando no se tenga en cuenta una objeción tan general como la anterior, lo cierto es que los agentes patógenos sufren mutaciones, y de forma semejante se producen también variaciones genéticas en el hombre respecto a la susceptibilidad hacia dichos agentes, todo lo cual puede provocar transformaciones en las enfermedades, hasta el punto de que sería perfectamente posible, incluso, que la enfermedad descrita por Tucídides

⁷⁰ L. von Ranke (1824) partía, de hecho, de Tucídides, I 22 para formular su objetivo como historiador, que consistía, como es sabido, en “bloss sagen, wie es eigentlich gewesen”. El contraste entre interpretaciones como ésta y todas aquellas que privilegian el aspecto artístico de la obra tucídidea resulta bien evidente.

⁷¹ Cf. W. R. Connor (1977).

hubiera desaparecido por completo. Por lo tanto, tratar de conocer la naturaleza exacta de la epidemia ateniense a partir de la descripción tucidídea ha sido, en verdad, una empresa tan incierta, y probablemente tan vana, como la búsqueda de “una aguja en un pajar”.⁷² Esperemos, por otra parte, que, si finalmente resulta posible un diagnóstico externo a la narración, todas estas circunstancias sean tenidas en cuenta al valorar la descripción tucidídea desde un punto de vista clínico, de tal manera que la “realidad” no trate de imponer nuevamente su pretendida objetividad sobre el relato del historiador.

De acuerdo con todo lo dicho, parece evidente, por otra parte, que carece de sentido discutir, en general, si la terminología de la descripción tucidídea es técnica o literaria, pues las conclusiones que se deducen de ello no contribuyen a comprender mejor el pasaje. De hecho, tampoco se pueden alcanzar acuerdos concluyentes en este sentido, pues, si bien el uso de bastantes términos parece coincidir con el que el *C.H.* hace de ellos, tal y como D. L. Page había señalado, muchos aparecen también, de acuerdo con las apreciaciones de A. M. Parry (1969), en textos de otro tipo, por lo que es presumible que, pese a su presencia en la literatura médica de la época, perteneciesen también al léxico cotidiano. Lo que el comentario de A. M. Parry ha puesto en evidencia es, pues, precisamente, que no se puede atribuir al léxico tucidídeo un carácter técnico que ni siquiera el léxico de la propia literatura médica de la época parece poseer. Por otra parte, algunos otros términos empleados por Tucídides en su descripción –como, por ejemplo, διαφθείρω, ἀπόλλυμι, θνήσκω y algunos otros que irán surgiendo a lo largo de este trabajo– no coinciden, además, con la terminología médica y tienen, más

⁷² La expresión, “pursuing a will-o’-the wisp” es utilizada en este sentido por A. J. Holladay-J. C. F. Poole (1984, pág. 485). Ésa es también la conclusión de K. H. Leven (1991, pág. 143): “Die moderne Forschung tendiert zur Auffassung, dass eine sichere Diagnose der *Pest* ausgeschlossen ist”. Sobre los problemas del paleodiagnóstico, cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole (1979), especialmente págs. 283-286, quienes afirman: “The name of a disease is a code-word for a lengthy message whose detailed content is changing continuously, it follows that such a name is of limited applicability outside the time and place to which it belongs”. Cf. también R. J. Littman-M. L. Littman (1969), págs. 265-266, J. Longrigg (1980), pág. 221, J. Alsina (1987), pág. 2, n.3 y, más recientemente, K. H. Leven (1991), pág. 138 y (2005), W. Schmitz (2005) y A. Winterling (2005), págs. 117 y ss.

bien, un marcado carácter literario. Así pues, de estas constataciones cabe concluir que la terminología de la descripción tucídidea no depende únicamente de la literatura médica contemporánea, por lo que resulta imposible comprender la narración desde un punto de vista exclusivamente “científico”, de la misma manera que no se puede interpretar tampoco desde un punto de vista exclusivamente “artístico”.⁷³

III.1.2. La naturaleza humana.

La supuesta analogía existente entre la descripción tucídidea de la *peste* y el *C.H.* se convirtió, según ha quedado apuntado ya, en el punto de partida de toda una concepción de la historiografía como ciencia análoga a la medicina. La hipótesis del origen de esta nueva ciencia historiográfica a partir del método de la ciencia médica fue desarrollada por K. Weidauer (1954) en virtud de la similitud de uso de ciertos términos como *πρόφασις*, *εἶδος* y *φύσις* en el texto tucídideo y en *Epidemias* I y III. Conviene recordar cuál es ese proceso de abstracción que subyace en la racionalización de los acontecimientos históricos llevada a cabo por Tucídides, de acuerdo con esta analogía, pues, como ya he dicho, es necesario hacer una crítica más detenida de unos

⁷³ Cf. *supra*, n. 17. Puesto que una cierta semejanza terminológica con el *C.H.* parece innegable, afirmar el carácter meramente literario de la descripción tucídidea resulta una tarea difícil. Así lo hace, sin embargo, T. E. Morgan (1994), quien confirma la tesis de D. L. Page (1953) mediante la utilización del *TLG*, concluyendo que cinco de los términos empleados por Tucídides aparecen sólo en el *C.H.* y no están documentados en los demás textos pre-tucídideos que conocemos, por lo que parece probable que el historiador conociese la literatura médica del momento. A pesar de ello, T. E. Morgan concluye, con una argumentación poco convincente, que la presencia en la descripción de términos estrictamente literarios basta para apreciar su carácter artístico y retórico. Para una visión más ponderada del léxico utilizado por Tucídides, cf. K. J. Dover (1997), págs. 115-116, donde se señalan estas limitaciones de la dependencia respecto al *C.H.*, pero, al mismo tiempo, se llama la atención sobre el hecho de que ciertas formas como *ἰσχυρός* (II 49, 2, 3, 4, 6), pese a no ser técnicas, son usadas con una coherencia que indica el rigor metodológico de la descripción; en este sentido, cf. también R. Thomas (2006).

presupuestos que, por lo que vamos viendo, han sometido la obra tucidídea a unas exigencias finalmente empobrecedoras para su interpretación.

Pues bien, de acuerdo con la interpretación de K. Weidauer, Tucídides habría inaugurado la historiografía en tanto que “ciencia” al descubrir, gracias a la analogía con la medicina, que la naturaleza humana reacciona de forma semejante en situaciones semejantes. Con una mirada análoga a la del médico –tanto por su capacidad de abstracción como por su voluntad terapéutica–, Tucídides habría encontrado así en la naturaleza humana una “constante histórica” y, por tanto, el origen de un conocimiento racional con el que predecir con probabilidad el futuro y lograr un cierto dominio sobre éste. Medicina e historiografía serían, pues, análogas tanto por el rigor científico de su método como por el carácter terapéutico de su propósito.⁷⁴

Es cierto, desde luego, que las propias afirmaciones del historiador parecen situar dicha naturaleza humana en el centro de sus consideraciones acerca del proceso histórico (cf. I 22, 4; III 82, 2). Ahora bien, es evidente que la concepción de su historia como un sistema “científico” de reacciones probables basadas en dicha naturaleza puede provocar, ya a simple vista, un cierto desasosiego. Así se refleja, de hecho, en las reacciones suscitadas en la crítica por esta hipótesis, pues, por ejemplo, la argumentación de A. M. Parry (1969) contra esta visión “científica” de la historia de Tucídides parte, precisamente, de su rechazo a aceptar la regularidad de un concepto como φύσις. A este propósito, A. M. Parry recuerda cómo las afirmaciones del propio historiador, en el episodio donde narra los horrores de la guerra civil, hacen recaer en dicha naturaleza humana la causa de que tales horrores se puedan repetir en el futuro. En este pasaje, en efecto, Tucídides afirma:

⁷⁴ Cf. K. Weidauer (1954), págs. 32 y ss. Para una analogía semejante, basada en el carácter probable de las reacciones humanas, cf. H. J. Diesner (1956).

καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι,
γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἄν ἡ αὐτὴ φύσις
ἀνθρώπων ᾗ.

*Muchas calamidades se abatieron sobre las ciudades con motivo de las luchas civiles, calamidades que ocurren y que siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma. (III 82, 2)*⁷⁵

No cabe duda de que este rechazo ha influido considerablemente en el desarrollo de la interpretación que el propio A. M. Parry ofrece de la descripción de la *peste* cuando la considera, como hemos visto anteriormente, carente de relevancia “científica” y con un valor eminentemente dramático y literario, al mismo tiempo que entiende la enfermedad que en ella se describe como un mal no ya humano, sino “sobrehumano”.⁷⁶

Con reacciones como ésta las posturas se han ido polarizando, y, de esta forma, a causa del rechazo que suscita, el recurso “científico” a la naturaleza humana ha contribuido finalmente, según parece, a desviar la atención de un concepto que tiene, a pesar de todo, una singular relevancia en la obra tucidídea, en la que el hombre se ha convertido sin duda en protagonista. Resulta comprensible, desde luego, que una interpretación semejante de la “naturaleza humana” haya hecho reaccionar a la crítica, pero el resultado de todas esas reacciones parece haber sido bastante empobrecedor para la interpretación del texto y para la comprensión del pensamiento del historiador, especialmente, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, en el caso concreto de la descripción de la epidemia ateniense. Lo cierto es que, al intentar sistematizar esta analogía entre conocimiento médico e historiográfico, se ha llegado a conclusiones aún más polarizadas, proponiendo interpretaciones mucho más mecanicistas o sistemáticas de la concepción tucidídea de la naturaleza humana, y también, por tanto, del devenir

⁷⁵ Este pasaje ha propiciado, sin duda, la imagen de un Tucídides “pesimista” (cf. H. P. Stahl, 1966, pág. 114).

⁷⁶ A. M. Parry (1969, pág.110) ve en la *peste* “an human or even superhuman visitation, a demonic enemy”. De una forma semejante, N. Marinatos (1981a, pág. 23) comenta su carácter “demonic and evil” y W. R. Connor (1984, pág. 31) destaca sus rasgos “apocalípticos”.

histórico, puesto que Tucídides remite finalmente éste a dicha naturaleza. Una de las novedades del estudio comparativo efectuado por G. Rechenauer (1991) consiste, en efecto, en subrayar el carácter regular de las reacciones de dicha naturaleza –frente al carácter probable que K. Weidauer proponía–, pues, según él mismo sugiere, la verdadera causalidad histórica reside en la necesidad que radica en la propia naturaleza humana. La analogía se lleva en este caso, además, hasta el punto de suponer que el historiador ateniense habría concebido la organización social como un “organismo”, pues se interpreta que el concepto de naturaleza humana trasciende lo individual. Según esta analogía, por tanto, los procesos políticos serían semejantes a los fisiológicos, lo que explicaría por qué Tucídides ha presentado la crisis política como una enfermedad. A mi juicio, resulta extremadamente difícil apreciar en el texto tucidídeo un valor semejante para tales conceptos, del que se derivan, sin duda, consecuencias importantes para la interpretación. En efecto, en una hipótesis como ésta el hombre es concebido como un mero elemento de una naturaleza que lo somete y sólo le permite meras reacciones. La libertad humana se desdibuja, por tanto, en una concepción de este tipo, y la posible dimensión ética de la obra resulta totalmente oscurecida.⁷⁷

Una interpretación de estas características, que choca con las líneas actuales de la crítica tucidídea, merece, sin duda, una cierta atención, pues, por una parte, parece cuestionar esa dimensión humana que muchos críticos han descubierto en *La guerra del Peloponeso*; y, por otra, parece reducir la racionalidad de Tucídides a ciertas formas de pensamiento que hoy en día suscitan una cierta alarma. Ante las metáforas “orgánicas” y de enfermedad es necesaria, desde luego, una cierta precaución, pues su uso puede

⁷⁷ Así se deduce claramente de las siguientes afirmaciones de G. Rechenauer (1991, págs. 190-191) sobre el concepto de “libertad”: “Es ist nämlich nicht zu übersehen, dass Thukydides gerade an entscheidenden Stellen seiner Darstellung das freie menschliche Wollen aus dem Begründungszusammenhang des Geschehens eliminiert. (...) In jedem dieser Fälle ist das Handeln des Menschen unter dem Gesichtspunkt der Reaktivität erfasst”. Y sobre el posible punto de vista ético o moral (*ibid.*, pág. 332): “... Es lässt sich nämlich zeigen, dass die von Thukydides bei der Darstellung der Stasissymptome verwendeten Begriffe entweder moralisch neutral oder ambivalent sind”.

conllevar consecuencias peligrosas.⁷⁸ Así pues, conviene aclarar algunos fundamentos de la interpretación anterior, que provoca una cierta prevención ante el pasaje tucidídeo de la *peste*, una metáfora política en la que el papel del individuo se reduciría, según esto, al de elemento “reactivo” en procesos “naturales”.⁷⁹ Es preciso, pues, determinar si la racionalización del proceso histórico de Tucídides consiste solamente en dicha abstracción del concepto de naturaleza humana, o si, por el contrario, en ella intervienen otras líneas de pensamiento que durante mucho tiempo, como ya he apuntado anteriormente, han sido relegadas por la crítica en favor de esta analogía con el pensamiento médico contemporáneo al historiador. El debate se centra, en concreto, en el concepto de “individuo”, que el propio G. Rechenauer considera vacío de contenido en el pensamiento griego anterior a Tucídides, ya que, a su juicio, la imagen del hombre en los textos anteriores a Tucídides carece de unidad y de responsabilidad.⁸⁰ Así pues, uno de los objetivos de esta investigación será tratar de determinar hasta qué punto es cierta esta afirmación o no lo es, ya que, como vemos, de ella dependen diferencias muy significativas para la interpretación de la obra tucidídea. Por lo que hemos visto hasta ahora, contrariamente a lo que se afirma en una interpretación como ésta, el descubrimiento de ciertos rasgos que vinculan a Tucídides con la tradición de

⁷⁸ Para una crítica de las teorías orgánico-biológicas, cf. K. Popper, *The Open Society*, (cit. en F. Kudlien, *RAC*, “Gesundheit”) y A. Demandt (1978), págs. 17-123. No está de más recordar, por ejemplo, que la imagen de la peste como mal social fue utilizada por Hitler para promover la violencia contra los judíos (cf. S. Sontag, 1977).

⁷⁹ Para la crítica de esta analogía en el concepto de naturaleza humana, cf. S. Giurovich (2002), quien en toda la obra de Tucídides sólo encuentra dos casos –y dentro de un discurso– en los que se defina el comportamiento humano como necesario por naturaleza; mientras que normalmente el sentido de necesidad que aparece en la historia tucidídea es el de la coacción que las circunstancias ejercen sobre el sujeto. Cf. así mismo M. Ostwald (1988), especialmente págs. 33 y 55 y ss., así como M. Vegetti (1975), quien define la φύσις tucidídea como “necesidad de elegir”. Una concepción semejante descartaría el azar, también presente en la narración del historiador ateniense, la infinita variedad de circunstancias posibles y, como he subrayado suficientemente, “soprattutto, la libertà dell’uomo” (cf. S. Giurovich, 2002, pág. 95). Una interpretación medicalizada o excesivamente mecanicista del concepto tucidídeo de naturaleza humana induce, por otra parte, a una valoración negativa de su análisis de los hechos, que parece estar basado, desde esta perspectiva, en inferencias *a priori* a partir de una visión pesimista del comportamiento humano (cf. M. Reinhold, 1985). Para el concepto de naturaleza en el *C.H.*, cf. P. Laín Entralgo (1970), cap. II.

⁸⁰ Cf. G. Rechenauer (1991), págs. 133 y ss.

pensamiento en la que su obra se encuentra integrada ha contribuido decisivamente a enriquecer la interpretación, por lo que merece la pena, sin duda, concentrarse en esta cuestión, como haré más adelante.

III.1.3. El concepto de contagio.

Lo cierto es que en este momento se pueden constatar ya serias limitaciones en la analogía del relato tucidídeo con el *C.H.*, sin embargo, aún no nos hemos ocupado de la más relevante. Ésta es, sin lugar a dudas, la cuestión del concepto de contagio, que ha sido objeto de un amplio debate por parte de la crítica.

En más de una ocasión se ha discutido, en efecto, si el historiador ateniense era consciente de que la epidemia se había propagado a través del contagio personal; y, si lo era, en qué medida dicha observación se aparta del conocimiento médico de la época, tal y como éste aparece reflejado en el *C.H.* Ciertamente, aunque se han aducido algunos pasajes para probar que la medicina hipocrática pudo manejar un concepto de contagio interpersonal para explicar el origen de algunas epidemias,⁸¹ parece bastante seguro que de una forma general ésta buscaba la causa de las enfermedades que afectaban a toda una ciudad, y no a individuos aislados, en una impureza o *miasma* del aire que los enfermos compartían. Así lo aseguran con total convicción algunos buenos conocedores del *C.H.* –como M. D. Grmek (1984) y J. Jouanna (2000 y 2003), entre otros–, basándose especialmente en el testimonio de *Sobre los flatos* y *Sobre la naturaleza del*

⁸¹ Cf. A. Rivier (1969), pág. 132, n. 13 y A. J. Holladay-J. C. F. Poole (1979), págs. 299-230, donde se critica una hipótesis de H. Diller en este sentido.

hombre.⁸² Este concepto de *miasma* de la medicina hipocrática procede de una secularización de la noción supersticiosa o religiosa de impureza sagrada (μιάσμα) –tradicional de la cultura griega–, que explicaba la epidemia, como veremos, como un fenómeno de origen divino relacionado con las ideas de culpa y castigo. Este proceso de secularización de la causa de tales enfermedades supone un progreso innegable del pensamiento racional, pues se trata, como vemos, de una causa física o natural que ya no contiene ninguna noción de culpabilidad individual o colectiva. Sin embargo, dicho proceso entra en total contradicción con la evidencia del conocimiento empírico, al que es fiel, pese a su carácter supersticioso, el conocimiento popular, que refleja la certeza de que las epidemias, o al menos algunas, se transmiten por el contacto interpersonal. Es muy probable, además, que el desarrollo del concepto hipocrático de *miasma* se viera influido, precisamente, por el afán de lograr una desvinculación total de las creencias religiosas.⁸³ Así pues, siendo tal la etiología proporcionada por la medicina hipocrática, no cabe duda de que una posible originalidad por parte de Tucídides acerca del concepto de contagio constituiría un aspecto muy destacado de su pensamiento, por lo que es muy conveniente aclarar suficientemente este punto.

Pues bien, la descripción tucidídea de la enfermedad contiene una serie de datos con los que el historiador ateniense ha sabido reflejar acertadamente cómo se propaga una enfermedad contagiosa. En primer lugar, da indicaciones claras acerca de la

⁸² Cf. *Sobre los flatos*, 5-6, donde se afirma que las enfermedades se producen “cuando el aire resulta demasiado abundante o escaso, o especialmente compacto; o cuando, infectado de impurezas malsanas (μεμιασμένον νοσηροῖσι μιάσμασιν), entra en el cuerpo”; y se atribuye la causa de la fiebre “común a todos, llamada peste (λοιμός)” al aire compartido cuando éste “contiene impurezas (χρῶσθῃ μιάσμασιν) que son hostiles a la naturaleza humana”. Cf. también *Sobre la naturaleza del hombre*, 9, donde se designa esta corrupción del aire con un término desprovisto de connotaciones religiosas (νοσηρὴν τὴν ἀπόκρισιν).

⁸³ “La médecine rationaliste grecque du Ve siècle avant J.-C. (...) a désacralisé la maladie et, du coup, condamné la possibilité d’une étiologie infectieuse” (M. D. Grmek, 1984, pág. 55). “Paradoxalement la conception rationnelle du *miasma* des médecins est moins proche de l’idée d’infection que la conception magico-religieuse du *miasma* qui se transmet par contact” (J. Jouanna, 2000, pág. 63). En este mismo sentido, cf. igualmente R. Parker (1983), pág. 218 y P. Demont (1996), pág. 142. Sobre este proceso de secularización del antiguo concepto religioso, cf. también O. Temkin (1953), especialmente pág. 459 y A. J. Holladay-J. C. F. Poole (1979), págs. 297 y ss.

procedencia geográfica así como del modo en que la enfermedad se extiende por la ciudad: la epidemia llega a Atenas a través del Pireo, procedente de África (II 48, 1),⁸⁴ y parece propagarse por contacto personal, pues, según las observaciones de Tucídides, se produce una mayor mortandad entre los médicos que atienden a los enfermos; la enfermedad se extiende entre los miembros de la misma familia y afecta a quienes cuidan a los que ya la han contraído (II 47, 4; 48, 1-2; 50, 1-2; 51, 4-5; 52, 1-2; 54, 5); o acompaña al ejército en alguna de sus expediciones, como ocurrió en la expedición contra el Peloponeso en el 430 a. C. (II 57, 1), o en la de Potidea (II 58, 2). El propio J. Jouanna (2003) se muestra totalmente convencido de la originalidad de Tucídides en este aspecto.⁸⁵ Hace algún tiempo, A. J. Holladay y J. C. F. Poole (1979) habían señalado ya con verdadero entusiasmo esta originalidad del historiador, pues, en su opinión, la observación de Tucídides constituye la primera definición del concepto de contagio de la historia de la medicina, “descubrimiento” éste de una gran relevancia desde un punto de vista científico, que pone en evidencia, además, una audacia intelectual extraordinaria por parte del historiador.⁸⁶ Sin embargo, este entusiasmo no ha encontrado en la crítica el eco que merece, y es muy probable que en ello haya influido, una vez más, ese empeño por encontrar en la historia de Tucídides el carácter científico que la analogía con el *C.H.* parecía asegurar.⁸⁷ Una vez más, lamentablemente, la

⁸⁴ Para un comentario más detenido de este momento de la descripción así como para una valoración de este dato desde el punto de vista epidemiológico, cf. *infra*, Apéndice I. 3.3.

⁸⁵ Según J. Jouanna (2000, pág. 78 y n. 36), “Thucydide est le premier témoignage sur la transmission d’une maladie par contact”; y dicho testimonio es independiente de la medicina de la época (cf. J. Jouanna, 2003, especialmente pág. 227).

⁸⁶ Cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole (1979), págs. 297 y ss., (1982) y (1984). Esta originalidad de Tucídides había sido señalada a principios del siglo XX por Crawford y otros (cf. *ibid.* pág. 295, n. 52), así como por C. Lichtenthaler (1965, págs. 46 y ss. y 98 y ss.). Así mismo, O. Temkin (1953, pág. 460, n. 14) considera claramente expresado en la descripción tucidídea el concepto médico de infección, apreciable especialmente en el uso del verbo ἀναμίμνημι (II 51, 4), que conlleva la noción de “impureza”. Más recientemente, J. W. Allison (1997a, págs. 69-70, n. 52) ha valorado también estas conclusiones de A. J. Holladay y J. C. F. Poole, y W. Schmitz (2005, págs. 61 y ss. y n. 72) ha destacado la relevancia de las observaciones de Tucídides sobre el contagio como un fenómeno natural.

⁸⁷ Para mantener el paralelismo entre Tucídides y el *C.H.* se ha aducido en ocasiones que la medicina hipocrática conocía también un concepto científico de contagio. A. J. Holladay (1988, págs. 249-250) critica dichos casos como “intentos absurdos por defender el *C.H.*”; cf. también, *supra*, n. 81.

búsqueda de tal analogía ha tenido un efecto contrario al deseado y ha servido para ensombrecer uno de los momentos más grandiosos del pensamiento de Tucídides, pues, de ser cierto todo lo anterior –y así parece razonable creerlo–, esa observación constituye un verdadero hito en la historia de la medicina, como A. J. Holladay y J. C. F. Poole señalan probablemente con gran acierto. Por otra parte, desde luego, la constatación de tal audacia por parte del historiador ateniense disipa cualquier duda acerca de su capacidad de observación y de su rigor intelectual, que, paradójicamente, quedan en evidencia gracias a ese aspecto en el que su pensamiento se aparta del conocimiento médico de la época. Como veremos más adelante, además, comprender la importancia de esta observación de Tucídides permite apreciar la relevancia del individuo en el relato de la *peste*. Pero, para valorar con rigor la originalidad de Tucídides en este aspecto, es preciso, ante todo, hacerse una idea más exacta acerca del concepto médico de contagio y del largo proceso a través del cual se descubrió finalmente el origen de las enfermedades infecciosas.

Como ya he dicho, la noción supersticiosa de impureza, de la que procede el concepto científico de contagio, reconocía la evidencia empírica de la propagación interpersonal de la enfermedad, pero daba a ésta una explicación religiosa o supersticiosa, generalmente relacionada con una eventual culpa o con una transgresión. Durante siglos, ante la imposibilidad de determinar el origen de tales enfermedades, bastaron las explicaciones de este tipo, pues la enfermedad como castigo proporciona al hombre una explicación suficiente. Además, como estamos viendo, en su afán por evitar toda confusión con la noción supersticiosa, la medicina hipocrática había desarrollado una etiología que apartaba la atención del verdadero origen.⁸⁸ Lo cierto es que el

⁸⁸ “Les auteurs d’ouvrages médicaux (...) refusent d’accepter l’idée de propagation des maladies, car ils sont convaincus qu’elle met en péril les théories rationnelles fondées sur une interprétation stricte de la causalité en nosographie individuelle” (M. D. Grmek, 1984, pág. 61).

proceso de desarrollo del concepto científico fue largo y costoso, y, si bien se inició en la Edad Media, con el desarrollo urbano, no culminó hasta el siglo XIX gracias al descubrimiento de los agentes patógenos.⁸⁹ Conviene recordar, además, que hasta dicho descubrimiento resultaba verdaderamente difícil elaborar hipótesis que permitieran comprender el contagio de una forma racional sin el recurso a una intervención sobrenatural.⁹⁰

Pues bien, si se toma en consideración este largo y difícil proceso de desarrollo del concepto de contagio, se está ya en mejores condiciones para valorar con un cierto rigor esa audacia intelectual de Tucídides que A. J. Holladay y J. C. F. Poole habían señalado con tanta convicción, pues se comprende que dicha audacia consiste precisamente, como estos mismos estudiosos habían indicado también, en haber constatado una evidencia para la que se carece de explicación racional alguna, para la que se carece, por tanto, de “concepto”. Tal parece ser el sentido de las afirmaciones de Tucídides cuando asegura desconocer la causa de la epidemia (II 48, 3), una enfermedad cuya propagación por contagio, sin embargo, él mismo ha dejado suficientemente clara. Es precisamente esta renuncia a cualquier especulación sobre la etiología la que abre la posibilidad de una posterior definición del concepto científico, y la que distingue nítidamente, por otra parte, las observaciones de Tucídides de la constatación empírica tradicional, ya que ésta contiene necesariamente los elementos supersticiosos.

Ahora bien, a veces se ha pretendido negar la originalidad de Tucídides aduciendo que lo que el historiador refleja en su relato es simplemente una experiencia semejante a la de muchos de sus contemporáneos, pues éstos eran conscientes también

⁸⁹ Cf. la breve e iluminadora exposición de O. Temkin (1953).

⁹⁰ “La notion classique d’infection était si étroitement liée à celle d’impureté au sens magico-religieux qu’on ne parvenait pas à intégrer les connaissances empiriques sur la transmissibilité des maladies dans le cadre doctrinal d’une médecine qui se voulait strictement rationnelle” (M. D. Grmek, 1984, pág. 62). En la Edad Media influye la pérdida de escrúpulos de este tipo por parte de la medicina, ya que la nueva mentalidad podía aceptar el concepto de infección con su carga mágico-religiosa (cf. *ibid.*, pág. 66).

del riesgo que la proximidad de los enfermos implicaba. Esta aparente coincidencia no debería confundir al intérprete del texto tucídideo, pues lo cierto es que todas y cada una de las demás actitudes individuales son desconocidas para el lector, que sólo conoce las creencias generales o colectivas, creencias que dependían en buena medida, como ya he apuntado, de una superstición según la cual las calamidades de este tipo tenían un origen sobrenatural y constituían un mal de la comunidad, relacionado, como veremos, con alguna culpa o transgresión. Tucídides, en cambio, se ha preocupado de dejar constancia, a un mismo tiempo, de su conocimiento del contagio y de su ignorancia de las causas, legando así a la humanidad una observación científica de la máxima relevancia. En este sentido, la renuncia del historiador a formular una causa para la enfermedad (II 48, 3) resulta un momento decisivo de su análisis, aunque, como veremos, no siempre suficientemente comprendido. Además, según podremos comprobar en el próximo capítulo, Tucídides se ha preocupado también de hacer constar expresamente en su relato el carácter supersticioso de esas creencias generales, lo que parece confirmar una vez más la racionalidad de su análisis y la originalidad de sus observaciones.⁹¹

De hecho, la observación de Tucídides constituye un momento singular en la tradición, pues, por una parte, la tradición historiográfica parece haber preferido la hipótesis hipocrática, según se aprecia en la descripción de la epidemia ateniense de

⁹¹ Para esta supuesta coincidencia con la observación popular, cf. J. Solomon (1985), especialmente pág. 123, J. Longrigg (1992), especialmente pág. 35 y J. Bellemore-I. M. Plant (1994b), págs. 529 y ss. Para tratar de demostrar tal coincidencia, se han aducido además varios pasajes de autores clásicos en los que se aprecia la conciencia del peligro de contagio (cf. V. Nutton, 2000, especialmente pág. 143, n. 11); o se ha tratado de establecer una distinción entre observación y comprensión del fenómeno de contagio (cf. K. H. Leven, 1991, págs. 133-134, J. Longrigg, 2000, pág. 58, E. M. Craik, 2001, págs. 103-104 y K. H. Leven, 2005, pág. 21). Sin embargo, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la actitud popular de evitar el contacto por miedo a un contagio de la impureza no implicaba ningún tipo de conocimiento racional acerca de la enfermedad, por más que “por miedo a la impureza sagrada se evitaran de hecho muchos contagios” (cf. W. Siebenthal, 1950, pág. 14). Por otra parte, se observa en tales argumentaciones que la falta de reconocimiento de la originalidad y el mérito científico de Tucídides respecto al contagio va acompañada de una deficiente comprensión de su renuncia a especular sobre las causas (cf. A. J. Holladay, 1987, especialmente pág. 96). Para el análisis de este aspecto tan relevante del pasaje, cf. *infra*, IV. 5.

Diodoro Sículo en el siglo I a. C. (XII 58, 3) –basada probablemente en Éforo–, que se diferencia de la tucidídea precisamente en este punto, pues acepta como explicación del origen de la enfermedad la teoría miasmática, si bien no utiliza el concepto de *miasma* y se refiere concretamente a “vapores espesos y malolientes” (παχείας καὶ δυσώδεις ἀτμίδας), que “corrompieron (διαφθείρειν) el aire una vez exhalados”.⁹²

Por otra parte, la teoría miasmática sobrevive en la tradición médica de una u otra forma, y de este modo, reaparece en Galeno (siglo II d. C.) para explicar precisamente la etiología de la epidemia ateniense del 430 a. C. En opinión de Galeno, la descripción de Tucídides no es técnica como las hipocráticas, sino la descripción de un profano que reproduce todos los datos sin selección ninguna, y, de este modo, construye simplemente una “historia” para profanos:

Θουκυδίδης μὲν γὰρ τὰ συμβάντα τοῖς νοσοῦσιν ὡς ιδιώτης
ιδιώταις ἔγραψεν, Ἱπποκράτης δὲ τεχνίτης τεχνίταις.⁹³

Siendo éste su juicio sobre la descripción tucidídea, Galeno convierte el caso de Atenas en un ejemplo para explicar sus propias hipótesis sobre el origen de las epidemias, que consisten básicamente en un desarrollo de teorías hipocráticas entre las que figura la idea de la corrupción del aire junto a la de un régimen inadecuado.⁹⁴

⁹² Cf. J. Jouanna (2000), pág. 66 y J. Longrigg (1993), cap. II. Es posible que la tradición historiográfica haya sido más receptiva respecto a la observación de Tucídides, recogida por Amiano Marcelino (*Historia*, XIX 4, 4-6) al diferenciar la explicación tucidídea de las demás (cf. M. D. Grmek, 1984, págs. 57 y ss.). No obstante, incluso Lucrecio (*De la naturaleza*, VI 1096 y ss.) añade a su relato un pasaje sobre la influencia del clima al modo hipocrático (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, pág. 299).

⁹³ Galeno, VII 850 Z 11-851 Z 4; 854 Z 6 ss. y XVIII A 729 Z 1; cf. F. Kudlien (1971) y I. Sluiter (1995).

⁹⁴ Cf. J. Jouanna (2000), págs. 68 y ss. y Galeno VII p 290, 3-11 K. El comentario de J. Jouanna sobre este pasaje aclara suficientemente la cuestión: “On voit que Galien surinterprète le texte de Thucydide à la lumière de la théorie hippocratique sur les miasmes formulée dans le traité des *Vents* dont il est vraisemblable qu’il se souvient ici. Car l’expression de Galien “miasmes putréfiants” (σηπεδονώδη μιάσματα) est proche de celle du traité hippocratique “miasmes morbifiques” (νοσεροῖσι μιάσμασιν)”. Cf. también M. D. Grmek (1984), págs. 56 y 62-63. Tanto J. Jouanna como M. D. Grmek critican la interpretación de V. Nutton (1983), basada en la expresión λοιμοῦ σπέρματα de Galeno, que indicaría, según V. Nutton, que éste sí conoció la explicación por contagio interpersonal.

III.1.4. Conclusiones: originalidad del pensamiento de Tucídides.

La exposición anterior ha servido para mostrar las limitaciones que la analogía con la medicina ha impuesto a la interpretación del pasaje tucidídeo de la *peste*. Hemos constatado cómo el afán por demostrar el carácter científico de la descripción de la enfermedad ha contribuido, contrariamente a lo que se esperaba, a debilitar la confianza de la crítica en el rigor intelectual del historiador ateniense. En primer lugar, propiciando la ilusión de que sería posible encontrar un nombre para la epidemia, un diagnóstico que proporcionaría una certeza absoluta acerca de la veracidad y la objetividad del relato tucidídeo; ilusión que se ha convertido finalmente, ante la imposibilidad de alcanzar dicha certeza, en un profundo desencanto que ha contribuido decisivamente al descrédito de la obra como documento histórico. Y, en segundo lugar, ensombreciendo la verdadera originalidad del pensamiento de Tucídides a través de comparaciones que dejan de lado los aspectos más relevantes de dicho pensamiento: la dimensión humana de la obra, reducida por tal analogía a un mero elemento de la naturaleza; y el concepto de contagio, en el que dicha originalidad brilla con todo su genio.

Finalmente, hemos ido observando también que un posible conocimiento médico no basta para aclarar las peculiaridades de un pasaje en el que los elementos literarios también están presentes. Resulta imprescindible, pues, analizar cuál es exactamente su relación con las formas tradicionales de pensamiento; teniendo en cuenta, sobre todo, que la creencia en la impureza o *miasma* es, según hemos empezado a ver, un aspecto fundamental del pensamiento antiguo, ligado, además, a ideas de singular relevancia tanto en la historia de la medicina como en la de la ética. De esta cuestión será

necesario, por tanto, ocuparse más adelante, ya que es preciso determinar con más exactitud en qué medida esta racionalización de la noción tradicional de *miasma* ha podido influir en la concepción de la obra tucidídea.⁹⁵

Así pues, el anterior análisis ha servido para ponderar con mayor rigor la posible influencia de la medicina de la época sobre la concepción de la historia de Tucídides. No cabe duda de que la descripción de la *peste* sería inimaginable sin la literatura médica contemporánea, y en ese sentido existe una deuda innegable con dicho pensamiento,⁹⁶ de la misma manera que existe una deuda, en general, con otras formas de pensamiento que caracterizan igualmente el siglo V a. C., como la crítica a la Sofística o la propia Sofística. La Sofística, en efecto, puso en cuestión el mito y la tradición con un racionalismo crítico y una capacidad de análisis político, que –una vez perdido el matiz negativo con el que fueron valorados durante algún tiempo por la crítica– resultan, sin duda, comparables a los del historiador ateniense.⁹⁷ La obra de Tucídides ha de ser entendida, por supuesto, en el contexto de todas estas corrientes ilustradas de su época. Lo que he pretendido poner de relieve aquí son las limitaciones de la analogía con la medicina, pues, según hemos comprobado, dicha analogía ha impedido valorar adecuadamente aspectos esenciales de la obra del historiador, cuya originalidad en la descripción de la epidemia ateniense es, como hemos visto, lo suficientemente relevante para figurar por mérito propio en la historia de la medicina. Mi exposición ha intentado, simplemente, hacer más comprensible dicha originalidad, que ha sido señalada por la crítica en más de una ocasión, sin haber encontrado, sin

⁹⁵ A medida que se han ido reconociendo las limitaciones del paleodiagnóstico, se observa en la crítica un mayor interés por comprender la descripción tucidídea, así como otras descripciones de epidemias de la Antigüedad, en su contexto. Importan, pues, en este momento la posición de la descripción dentro de la obra así como su relación con las ideas de la época (cf. A. Winterling, 2005, pág. 120). Ése es también el doble enfoque de este trabajo. El texto tucidídeo precisa, en general, de este doble análisis, el literario y el histórico-cultural (cf. R. Nicolai, 1995, pág. 6).

⁹⁶ Cf. P. J. Rhodes, ed. del libro II de *La guerra del Peloponeso* (1988), págs. 228-229.

⁹⁷ Para la influencia de la Sofística en el pensamiento de Tucídides (uso del εἰκός, contraposición entre λόγος y ἔργον así como entre φύσις y νόμος, etc), cf. W. Nestle (1914), J. H. Finley (1942), cap. II y (1967), F. Solmsen (1975), R. Scaife (1996) y R. Thomas (2006).

embargo, el reconocimiento que merece. Otras cuestiones planteadas por esta analogía han quedado, por tanto, en un segundo plano, pues no resultan tan relevantes para el objetivo de esta investigación.⁹⁸

Cabe concluir, finalmente, que hoy en día se observa en la crítica una clara tendencia a valorar *La guerra del Peloponeso* en el contexto general de las innovaciones intelectuales que caracterizan la época en la que ella misma fue compuesta, al tiempo que se destaca también su deuda con la tradición, para tratar de comprender mejor gracias a todo ello tanto la unidad de sentido de la obra como la originalidad del pensamiento de su autor. La analogía con la medicina ha perdido, de este modo, la significación que tuvo durante algún tiempo en los estudios tucídideos, pero el rigor de las observaciones del historiador así como el rigor de su descripción de la epidemia ateniense parecen más evidentes que nunca.⁹⁹

Antes de cerrar esta recapitulación conviene replantear, desde las conclusiones a las que hemos llegado, la relevancia del pasaje en este ámbito concreto de la medicina. No se trata de seguir insistiendo, sin más, en la posible significación de esta originalidad del historiador ateniense, sino de proyectar convenientemente sobre la interpretación del pasaje de la *peste* la constatación que hemos hecho. Pues bien, si se dejan de lado todas esas analogías que encubren lo verdaderamente significativo para la crítica, se comprende en toda su magnitud el auténtico significado de la descripción tucídidea. No importa que la relación de los síntomas proporcionada por el historiador no coincida exactamente con la actual sintomatología de una enfermedad concreta, y que, por tanto, sea insuficiente por sí misma para establecer un diagnóstico o para confirmar

⁹⁸ Muchas de esas cuestiones han sido mencionadas en páginas anteriores. Tan sólo cabría hacer referencia, finalmente, a la duda que puede suscitar, en términos generales, una analogía que se fundamenta en un *corpus* tan poco unitario como el *Hippocraticum*, compuesto por obras de tan diferente —y, por otra parte, controvertida— datación y a veces de difusión reducida (cf. C. García Gual, 1991).

⁹⁹ Para una valoración del rigor científico de la descripción que pone de relieve al mismo tiempo su independencia respecto al conocimiento médico, aunque sin destacar suficientemente la cuestión del contagio, cf. R. Thomas (2006), así como *infra*, Apéndice I.3.

definitivamente cualquier diagnóstico logrado por medios externos a la propia narración; no importa que la descripción tucidídea no esté basada en una transferencia exacta de los métodos de la medicina hipocrática; es más, esa falta de coincidencia es lo que de verdad la hace tan singular; no importa que el relato traspase el ámbito estrictamente clínico y esté elaborado con artificiosidad artística: la *peste* de Tucídides es una descripción clínica de singular relevancia en la historia de la medicina. No sabemos hasta qué punto el descubrimiento de Tucídides ha podido influir en el desarrollo del concepto científico de contagio, si es que lo ha hecho; no sabemos hasta qué punto las ideas de otros pensadores pudieron influir en el historiador. También todo esto carece de importancia para apreciar en su justa medida el valor científico de un relato que, como veíamos hace poco, ha sido objeto de sospechas de todo tipo en este sentido. Sospechas que, a la luz de todo lo dicho, se revelan ahora como totalmente infundadas.

Exigir al historiador, como se pretende a veces, que su relato tenga una mayor utilidad práctica parece, desde luego, una exigencia excesiva. Creo que esta exposición puede servir también para valorar con un cierto rigor que el conocimiento que Tucídides proporciona en su descripción tiene en sí mismo un valor incalculable. En ocasiones ocurre, sin embargo, que dicho valor se ignora o no se aprecia suficientemente y, buscando con una cierta precipitación esa utilidad práctica que tantas veces se ha querido encontrar en él, se emiten valoraciones desacertadas o anacrónicas que sirven más bien para oscurecer su verdadero mérito. Recordemos, por ejemplo, como mera curiosidad, algunas apreciaciones de este tipo. Se ha afirmado, en efecto, que tratándose, como se trataba, de una enfermedad para la que no se podía hallar ningún remedio, no se entiende bien cuál podía ser el propósito de la descripción, pues “lo

único que cabría esperar es contagiarse”.¹⁰⁰ Afirmaciones como ésta parecen olvidar, si se me permite la ironía, que el historiador no es responsable de la existencia de los agentes patógenos; o, dicho de otro modo, parecen no tener en cuenta que la historia de la medicina ha estado marcada por el desafío planteado por dichos agentes, así como por la imperiosa necesidad de descubrirlos y de luchar contra ellos; y que en buena medida esa lucha ha determinado, además, la historia de la humanidad durante milenios. Igualmente, algunas utilidades prácticas inmediatas que a veces se proponen tampoco tienen en cuenta toda esa larga historia, pues es inimaginable, por ejemplo, que la observación de Tucídides pudiera tener un efecto directo sobre la adopción de medidas de higiene, dado su carácter marginal respecto a la medicina de la época.¹⁰¹ Lo cierto es que tales medidas no se tomaron de hecho hasta muchos siglos más tarde, pese a la evidencia empírica del contagio, debido probablemente al peso de las ideas supersticiosas ligadas a la epidemia. El mérito de Tucídides –conviene subrayarlo una vez más– consiste en haber formulado la necesidad de un concepto cuyo contenido él mismo desconocía; en haberse atrevido a pensar al margen de todos los prejuicios. Y, dado el paralelismo existente entre el propósito de la descripción de la epidemia y el propósito de la obra en su conjunto, cabe preguntarse hasta qué punto esta audacia intelectual está presente también, más allá del pasaje de la *peste*, en *La guerra del Peloponeso*. Ésa es, pues, la cuestión de la que voy a ocuparme inmediatamente.

¹⁰⁰ “Man kann nicht helfen, höchstens sich anstecken, ist die einzige Nutzenwendung, die die grauenhafte Schilderung gestattet” (Kapp, *Gnomon*, 6, 1930, cit. en H. Erbse, 1989, pág. 140). En el mismo sentido, cf. también H. Diller, *Gnomon*, 27 (1955), cit. en W. R. Connor (1984) y H. P. Stahl (1966), pág. 15, n. 19. Para esta discusión sobre la posible utilidad práctica de la descripción y de la obra, cf. *supra*, II.1.1.3 y n. 18.

¹⁰¹ Cf. H. Erbse (1981), págs. 40-41. K. H. Leven (2005, págs. 31-32) advierte, en general, contra los juicios anacrónicos que no tienen en cuenta la historia del desarrollo del conocimiento bacteriológico.

III.2. *Peste y tradición.*

III.2.1. Los orígenes del relato: *peste e impureza.*

ὥς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων,
βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων χωόμενος κῆρ,
τόξ' ὥμοισιν ἔχων ἀμφοτερέα τε φαρέτρην·
ἔκλαγξαν δ' ἄρ' οἴστοι ἐπ' ὤμων χωόμενοιο,
αὐτοῦ κινήθέντος· ὃ δ' ἦϊε νυκτὶ εἰκώς.
ἔζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ' ἰὸν ἔηκε·
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο·
οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπώχετο καὶ κύνας ἀργούς,
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἔχεπευκὲς ἐφίεις
βάλλ'· αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί.

*Así habló en su plegaria, y Febo Apolo le escuchó
y descendió de las cumbres del Olimpo, airado en su corazón,
con el arco en los hombros y la aljaba, tapada a ambos lados.
Resonaron las flechas sobre los hombros del dios irritado,
al ponerse en movimiento, e iba semejante a la noche.
Luego se sentó lejos de las naves y arrojó con tino una saeta;
y un terrible chasquido salió del argénteo arco.
Primero apuntaba contra las acémilas y los ágiles perros;
mas luego disparaba contra ellos su dardo con asta de pino
y acertaba; y sin pausa ardían densas las piras de cadáveres.
(Ilíada, I 43-52)*

La imagen de Apolo disparando sus flechas y provocando la *peste* (λοιμός, I 61) en el ejército griego es, probablemente, la primera evocación necesaria de entre todas las imágenes que pertenecen a ese trasfondo de creencias de la cultura griega, del que el relato tucidídeo procede también. Las flechas de Apolo inician la *peste*, convirtiéndose de ese modo en el prólogo que da inicio al mismo tiempo al propio poema; unas flechas contra las que no existe ningún remedio humano y cuyas heridas causan la muerte inmediata de quien es alcanzado por ellas. Sobre el origen divino de esta *peste* no cabe ninguna duda, pues, en una epifanía sobrecogedora, el propio dios ha descendido desde el Olimpo, “semejante a la noche”, para castigar la impiedad de

Agamenón, atendiendo la súplica del sacerdote Crises. La diferente actitud que el poema manifiesta frente a estas “heridas” de origen divino, causa de una enfermedad “pestilencial”, y las heridas que se infligían los guerreros unos a otros ha servido, desde Celso, para considerar que la medicina racional griega debió de surgir, precisamente, gracias a la práctica de la curación de heridas de origen externo –reflejada ya en los poemas homéricos–, en tanto que el desarrollo de un conocimiento racional de las verdaderas enfermedades –para las que los griegos homéricos parecen suponer una causa sobrenatural, divina o al menos misteriosa– se realizó sobre el trasfondo de todas esas creencias tradicionales. Así lo reconocen los historiadores de la medicina de una u otra forma.¹⁰²

Nuestro conocimiento de esas creencias tradicionales es, sin duda, bastante fragmentario, y los diversos testimonios de que disponemos permiten comprobar además que, para la mayoría de las enfermedades, la tradición ofrece en Grecia una mezcla variopinta de creencias supersticiosas, mágicas y religiosas, pero también simplemente fatalistas. Desde luego, el pensamiento griego carece, tal y como R. Parker (1983) ha señalado, de una definición dogmática de la enfermedad como consecuencia del pecado, de tal forma que la concepción culpable de la enfermedad coexiste en todas las épocas de la historia de Grecia con otras en las que no parece haber ansiedad por una posible culpa.¹⁰³ No obstante, hay que tener en cuenta la fuerza que las explicaciones supersticiosas de uno u otro tipo suelen adquirir ante la ausencia de explicaciones racionales, ya que se desea explicar y dominar un proceso que, de otro modo, podría resultar inaceptable. Respecto a las enfermedades colectivas, parece claro, desde luego,

¹⁰² Según Celso (*De medicina*, Proemio 4), *morbos (...) ad iram deorum immortalium relatos esse* (cf. H. E. Sigerist, 1961, cap. II y F. Kudlien, 1967, cap. III). De hecho, Homero no habla de enfermedades, sino de “la enfermedad”, y la enfermedad por excelencia es una especie de consunción o devastación, mientras que las heridas del combate, o bien causan la muerte, o bien no provocan nunca un daño grave y permiten al héroe un regreso inmediato a su actividad normal (cf. M. D. Grmek, 1983, págs. 33-36).

¹⁰³ Cf. R. Parker (1983), págs. 236 y ss., especialmente pág. 256.

que la tradición griega refleja también la profunda ansiedad que tales males suelen provocar en las poblaciones que los sufren, tal y como se aprecia en los diversos relatos relacionados con las epidemias a lo largo de los siglos, y como se observa también cada vez que en el mundo moderno surge una nueva amenaza de proporciones en principio desconocidas. Éste es, ciertamente, uno de los rasgos más significativos en la antigua concepción del λοιμός griego: su carácter devastador, su amenaza total y absoluta sobre la vida de una ciudad. Esta ansiedad es tan profunda que en ella se puede apreciar incluso, según se deduce del análisis de M. Delcourt (1938) sobre este fenómeno, un temor generalizado por la extinción de toda la raza humana, cuya supervivencia parece puesta en peligro por la fuerza de esa calamidad absoluta en que el λοιμός parece consistir.¹⁰⁴ En la tradición griega la *peste* o λοιμός, entendidos como una calamidad de estas características, aparecen relacionados con la idea religiosa de *miasma* y, como veremos más adelante, con el peligro de *stasis* o guerra civil, esa otra calamidad por la que la vida de una ciudad se puede ver también amenazada. Y la noción de *miasma* es, sin lugar a dudas, una creencia religiosa de cierta complejidad que suele aparecer asociada a las ideas de culpa y castigo.

Pues bien, en la cultura griega la impureza o *miasma* es concebida como “una mancha que, a la manera en que se extiende una gota de grasa sobre la superficie porosa de un tejido, se expande progresivamente y contamina cuanto se pone en contacto inmediato con ella”. Gracias a su plasticidad, esta definición de L. Gil (1969)¹⁰⁵ permite comprender la relación existente entre dicha creencia y las observaciones empíricas del contagio interpersonal de ciertas enfermedades, origen, como hemos visto, del concepto científico de infección. Ahora bien, la creencia en la impureza o *miasma* está presente en contextos muy diversos, muchos de ellos ajenos a cualquier tipo de contagio

¹⁰⁴ Cf. M. Delcourt (1938), especialmente págs. 92 y ss.

¹⁰⁵ L. Gil (1969), pág. 137.

científico. En su clásico estudio sobre este tipo de creencias, R. Parker (1983) ha analizado dichos contextos, observando cómo en todos ellos la idea de impureza constituye una auténtica institución social que opera como fuerza de cohesión en momentos clave de ruptura del orden: desde las situaciones naturales del nacimiento y la muerte, que dan lugar a ritos de paso en los que se reafirma el control amenazado por esa irrupción de lo biológico en la vida social; hasta el crimen o asesinato, cuya impureza pone en marcha una serie de mecanismos que constituyen también una auténtica institución en sociedades que carecen de instituciones legales más formales. También tiene carácter institucional la impureza generada por el sacrilegio, es decir, por la violación de todas aquellas convenciones religiosas que constituyen una fuerza de cohesión social. Por lo tanto, se trata, como vemos, de una creencia fundamental en la historia del pensamiento griego, pues, por una parte, se encuentra en el origen de las instituciones legales y de las formas de derecho que han secularizado tales creencias; y, por otra, en la medida en que implica ciertas limitaciones para el comportamiento humano, contiene necesariamente una dimensión ética.¹⁰⁶ Ya he comentado, además, cómo en la medicina el proceso de secularización de la noción de *miasma* supuso una racionalización de las creencias de culpa y castigo relacionadas con las epidemias que afectaban a toda una ciudad, y cómo dicho proceso consistió en proponer una etiología basada exclusivamente en la especulación y ajena a la observación empírica. Lo cierto es que tanto la tradición literaria como la tradición de las respuestas del oráculo proporcionan algunos interesantes testimonios sobre ese trasfondo de creencias originarias del que emergen, por una parte, el pensamiento médico, y, por otra, el pensamiento de Tucídides, observador lúcido e independiente, como ya he apuntado, de la doble dimensión de tales males colectivos.

¹⁰⁶ Cf. R. Parker (1983), *passim*. Sobre los ritos relativos al nacimiento y la muerte, cf. especialmente pág. 63; sobre el carácter de pre-derecho de las creencias relacionadas con el asesinato, cf. especialmente pág. 125 y L. Gernet (1968), págs. 153 y ss. Sobre el sacrilegio, cf. R. Parker (1983), especialmente pág. 159.

Pues bien, de entre las acciones asociadas normalmente con la creencia en la impureza o *miasma* conviene destacar, en primer lugar, los ritos relacionados con la muerte, sobre cuya importancia para la vida en común no es necesario insistir, en verdad, pues resulta evidente que se trata de una convención fundamental cuyo incumplimiento pone en serio peligro las bases de una sociedad cualquiera.¹⁰⁷ No puede extrañar, por tanto, que, en las respuestas de los oráculos relacionadas con epidemias, la *peste* —que suele ser concebida en ellas como castigo por transgresiones diversas— sea interpretada en ocasiones como un castigo por el incumplimiento de tales ritos. Así lo ha puesto de relieve P. Demont (1990), quien, al mismo tiempo, ha llamado la atención sobre el hecho de que en el relato tucidídeo el incumplimiento de dichos ritos no constituya la causa, sino el efecto de la epidemia, de lo que se deduce que el historiador ha efectuado un proceso de inversión de la relación causa-efecto en la que la concepción tradicional de la *peste* se fundamenta. La observación de P. Demont aporta, sin duda, un argumento más en favor de las conclusiones a las que ya habíamos llegado, pues, de acuerdo con esto, la concepción de la enfermedad que Tucídides ofrece consiste en una auténtica racionalización de las creencias tradicionales.¹⁰⁸ Según veremos más adelante, es posible, no obstante, que Tucídides haya tenido en cuenta otras razones para enfatizar precisamente el incumplimiento de estos ritos, llamando la atención del lector, con tal dramatismo, sobre los cuerpos insepultos que se amontonaban en la ciudad como consecuencia de la epidemia (II 52, 2-4). Así pues, conviene subrayar que en la descripción tucidídea el incumplimiento de los ritos funerarios tiene probablemente una significación más profunda, como trataré de mostrar más adelante, y que dicha

¹⁰⁷ “Life in society is based on the premiss that each individual is accorded a certain minimum of respect, and the concrete vehicle of honour is the body. To deny a corpse burial is, therefore, in normal circumstances a dangerous act, because it carries contempt to a point at which shared existence becomes impossible” (R. Parker, 1983, pág. 327).

¹⁰⁸ Cf. P. Demont (1990), especialmente págs. 150 y ss. y P. Demont (1996), especialmente págs. 137-144. Para el incumplimiento de estos ritos en el relato del historiador, cf. *infra*, III.3.2-5.

profundidad podría pasar desapercibida si la interpretación se limita a entender dicho incumplimiento como un simple elemento de ese proceso de inversión. Ahora bien, lo cierto es que, con esta salvedad, los comentarios de P. Demont son totalmente pertinentes, pues Tucídides ha dejado claro en su relato cuáles eran las creencias colectivas y en qué medida su propia concepción del origen de la enfermedad se aparta de ellas. Es decir, ha dejado claro que la epidemia no constituye un castigo por alguna impureza o delito previo, y ha observado, en cambio, que la ruptura del orden social y la degradación moral han surgido en la ciudad precisamente como consecuencia de ella.

Así se aprecia, sin duda, no sólo en las observaciones del historiador respecto a los ritos funerarios, sino también, por ejemplo, en sus comentarios sobre los oráculos. Es cierto que Tucídides no reproduce ningún oráculo que vincule directamente la epidemia ateniense con alguna culpa o sacrilegio previos como los que he comentado hasta ahora. No sabemos tampoco si históricamente existió algún oráculo semejante.¹⁰⁹ Ahora bien, dado el habitual silencio del historiador acerca de los asuntos religiosos, no puede dejar de llamar la atención el hecho de que Tucídides comente, precisamente en relación a la epidemia ateniense, algunos vaticinios que de una u otra forma se pueden relacionar con la propia guerra. En efecto, al describir cómo se realizó la evacuación desde el Ática a Atenas y antes de iniciar la descripción de la epidemia, él mismo había apuntado ya, a propósito de un oráculo que parecía anunciar alguna desgracia como consecuencia de la “ilícita” ocupación del Pelárgico, que lo ocurrido en realidad había sido precisamente lo contrario, es decir, que el Pelárgico tuvo que ser ocupado como consecuencia de la guerra, ya que ésta hizo necesaria la evacuación de la población del Ática (II 17, 1-3). Aunque el oráculo no menciona expresamente la guerra –y así lo

¹⁰⁹ Aunque H. Bowden (2005, págs. 110 y ss.) pone en duda su carácter histórico, Pausanias, I 3, 4 apunta la existencia de un oráculo delfico relacionado con la epidemia ateniense del 430 a. C. Algunas leyendas en torno a la figura de Epiménides relacionan también una *peste* ateniense con un oráculo y con diversas purificaciones, por una parte; o con el sacrilegio cilónico –supuesta causa de la calamidad, según algunos– así como con el sacrificio de dos jóvenes (cf. Diógenes Laercio, I 110-112).

subraya Tucídides–, la asociación resulta inmediata para el intérprete, tal y como el propio historiador indica también al proporcionar esta “inversión” de los términos tradicionales. Más adelante, y ya dentro de la descripción de la epidemia, los comentarios del historiador sobre los oráculos que andaban en boca de los atenienses en el momento de la calamidad implican igualmente un proceso de racionalización semejante, ya que, por ejemplo, él mismo enfatiza la desmemoria de sus compatriotas que creen recordar cómo la *peste* había sido anunciada por otro oráculo como una consecuencia de la guerra, cuando, sin embargo lo que dicho oráculo había anunciado no era la *peste* (λοιμός), sino la hambruna (λιμός) (II 54, 3).

Así pues, parece evidente que Tucídides no acepta ninguna explicación “tradicional” para la epidemia, del mismo modo que no acepta ninguna explicación “irracional” para la propia guerra, y entiende que las posibles impurezas que en aquel momento se podían invocar como causa de alguna de ellas, eran más bien, la consecuencia. Tucídides parece haber querido dejar claro en su descripción de la epidemia ateniense que no existe ninguna vinculación sobrenatural entre la guerra y la enfermedad, y que ninguna de ellas está ligada a una impureza que hubiera de ser expiada. El propio Tucídides asegura, de hecho, que guerra y *peste* se encontraban estrechamente relacionadas en la creencia popular, pues la epidemia se había declarado precisamente al iniciarse la invasión de las fuerzas lacedemonias y afectó casi exclusivamente a Atenas, pero no se extendió apenas al Peloponeso; circunstancias éstas que la creencia popular puso en relación con la respuesta del oráculo recibida por los lacedemonios antes de iniciarse el conflicto, en la que éste les anunciaba la victoria y les prometía su colaboración, por lo que, al declararse la *peste*, los atenienses supusieron, en efecto, “que los hechos se desarrollaban según el oráculo” (II 54, 4-5; I 118, 3). Estas afirmaciones de Tucídides permiten comprobar, por tanto, que en la creencia popular

guerra y *peste* eran fenómenos estrechamente relacionados, como veremos más adelante. Y, por supuesto, nos recuerdan que la idea de contagio que estaba más extendida entre los atenienses era precisamente la que relacionaba dicho fenómeno con la creencia en la impureza, una impureza provocada por alguna transgresión del orden establecido, para la que el λοιμός constituía un castigo de origen sobrenatural.¹¹⁰

A medida que vamos profundizando en el conocimiento de las ideas y creencias que subyacen en el relato tucidídeo de la *peste*, va resultando más evidente en qué consiste el racionalismo de Tucídides y de qué manera, al apartarse de las creencias tradicionales, el historiador ha logrado “humanizar” su relato. Parece claro que si podemos hablar de un proceso de racionalización en sus observaciones es, precisamente, como se aprecia en la descripción de la *peste*, gracias a la ausencia de cualquier tipo de motivación o explicación religiosa de las acciones humanas.¹¹¹ Ahora bien, no siempre se entiende bien el verdadero alcance de este racionalismo de Tucídides, y a veces surgen dudas que lo ponen en cuestión. Conviene, pues, aclarar también este aspecto, ya que los silencios del propio Tucídides sobre todas las cuestiones relacionadas con la religión –un silencio que se extiende incluso al propio término *miasma*, que él mismo no utiliza nunca– hacen a veces bastante difícil valorar el proceso de racionalización en el que sus observaciones se fundamentan. Desde luego, no suele ser frecuente que Tucídides tenga en cuenta el factor religioso de la guerra, de

¹¹⁰ La propia historiografía antigua ofrece abundantes ejemplos de *pestes* causadas por algún tipo de culpa, impiedad o sacrilegio. Refiriéndose a la *peste* del año 494 a. C. en la isla de Quíos, Heródoto la considera una señal divina, σημεία μεγάλα (VI 27), y para describir la epidemia de Siracusa del 397 a. C., Diodoro Sículo (XIV 70, 4-71) usa probablemente la descripción tucidídea como modelo, pero interpreta la enfermedad, en primer lugar, como un castigo divino por el asalto al templo de Deméter y Core (Καρχηδονίοις δὲ μετὰ τὴν κατάληψιν τοῦ προαστείου καὶ τὴν σύλησιν τοῦ τε τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης ἱεροῦ ἐνέπεσεν εἰς τὸ στράτευμα νόσος). Para la coherencia de la argumentación de Tucídides, cf. *infra*, Apéndice II, donde se sintetiza la estructura del relato.

¹¹¹ Así se entiende habitualmente el racionalismo de Tucídides: “Thucydides’ exclusion of the divine from the course of events is what distinguishes historiography from the collecting of traditions” (K. J. Dover, 1973, págs. 42-43; cf. también P. A. Brunt, 1997, especialmente págs. 153 y ss.).

manera que su mención de los oráculos en el pasaje de la *peste* tiene, como he dicho, un carácter bastante extraordinario.¹¹²

Pues bien, las dudas sobre el proceso de racionalización de Tucídides surgen, por ejemplo, por la renuncia del historiador a especular sobre las causas de la enfermedad. Ya me he referido a ello anteriormente y he comentado cómo precisamente en esa renuncia radica la principal originalidad de la descripción, pues, de esa manera Tucídides ha construido un relato que se aparta tanto de la tradición como del conocimiento médico de la época. Las creencias tradicionales remiten el origen de la epidemia a un castigo divino, según acabamos de ver; y la medicina proporciona una explicación que no satisface al historiador, quien parece convencido de que la epidemia se propaga a través del contagio de persona a persona. Por lo tanto, esa renuncia a especular sobre la causa no puede ser entendida en absoluto como “desinterés por el conocimiento científico”, como se ha dicho en más de una ocasión, sino que, contrariamente, constituye el momento más brillante y más angustioso de la búsqueda de la verdad emprendida por Tucídides, pues, como digo, él mismo carece totalmente de explicación para el fenómeno que describe.¹¹³

Así pues, de acuerdo con todo lo dicho hasta ahora, la suposición de algún tipo de creencia en un elemento sobrenatural o prodigioso por parte del historiador parece bastante poco convincente; sobre todo si dicha suposición se basa en su descripción de la epidemia. Ocurre, sin embargo, que ciertas afirmaciones del propio Tucídides en el proemio de la obra, en las que hace referencia también a la *peste*, parecen confirmar una

¹¹² S. Hornblower (1992) ha señalado algunos aspectos de esa posible dimensión religiosa de la guerra silenciados por Tucídides: la propaganda religiosa de Atenas durante la Pentecontecia o el interés de Atenas por el control de los cultos jonios en un momento en que su posición en los grandes santuarios no era muy segura, lo que explicaría la importancia de Delos y la intervención ateniense para purificarla. Para la ausencia del término *miasma* en la narración tucidídea, cf. R. Parker, 1983, pág.13.

¹¹³ Para una discusión detenida del pasaje (II 48, 3), cf. *infra*, IV.5. Para una argumentación más completa contra la hipótesis de una posible religiosidad de Tucídides y, en concreto, contra su supuesta creencia en los oráculos, así como sobre la importancia de esta noción de *miasma* en la reflexión tucidídea, cf. *infra*, IV.7.

creencia semejante. Efectivamente, su narración de la guerra del Peloponeso está presidida por un comentario aparentemente incompatible con una visión racionalista de los hechos.¹¹⁴ Este comentario merece, por tanto, ser considerado con cierto detenimiento:

τά τε πρότερον ἀκοῇ μὲν λεγόμενα, ἔργῳ δὲ σπανιώτερον βεβαιούμενα οὐκ ἄπιστα κατέστη, σεισμῶν τε πέρι, οἱ ἐπὶ πλεῖστον ἅμα μέρος γῆς καὶ ἰσχυρότατοι οἱ αὐτοὶ ἐπέσχον, ἡλίου τε ἐκλείψεις, αἱ πυκνότεραι παρὰ τὰ ἐκ τοῦ πρὶν χρόνου μνημονευόμενα ξυνέβησαν, αὐχμοὶ τε ἔστι παρ' οἷς μεγάλοι καὶ ἀπ' αὐτῶν καὶ λιμοὶ καὶ ἡ οὐχ ἥκιστα βλάβασα καὶ μέρος τι φθείρασα ἡ λοιμώδης νόσος· ταῦτα γὰρ πάντα μετὰ τοῦδε τοῦ πολέμου ἅμα ξυνεπέθετο.

E historias que antes refería la tradición, pero que raramente encontraban una confirmación en la realidad, dejaron de resultar inverosímiles: historias acerca de terremotos, que afectaron a la vez a extensas regiones y que fueron muy violentos; eclipses de sol, que ocurrieron con mayor frecuencia de lo que se recordaba en tiempos pasados; y grandes sequías en algunas tierras y hambres como secuela, y, en fin, la calamidad que no menos daños causó y que destruyó a una parte de la población, la peste. Todos estos males cayeron sobre Grecia junto con esta guerra. (I 23, 3-4)

Haber comprendido bien hasta qué punto Tucídides se ha apartado de las creencias que inspiran esos relatos tradicionales a los que él mismo hace referencia permite entender también, en toda su profundidad, el sentido de este prólogo que enmarca los acontecimientos relatados a continuación. Los comentarios de P. Demont (1996) sobre estas afirmaciones del historiador iluminan su sentido, a mi juicio, con total claridad. De acuerdo con lo dicho hasta el momento, no se puede dejar de tener en cuenta que, al racionalizar el origen de la enfermedad y, por tanto, al excluir un origen divino, Tucídides ha invertido los términos de relatos tradicionales como el pasaje

¹¹⁴ Este pasaje resulta “an uncomfortable fact” para la crítica, pues, aunque no la destruya, sí parece cuestionar en alguna medida la imagen racionalista del historiador (cf. G. Cawkwell, 1997, pág. 4). Algunos críticos han encontrado en él, incluso, una prueba de la “irracionalidad” del historiador (cf. M. Meier, 2005) o de su creencia en lo sobrenatural (cf. N. Marinatos, 1981a, especialmente pág. 23).

homérico con el que se iniciaba este apartado, relatos que él mismo considera “míticos”, en el sentido de que no estaban “verificados en la realidad”. Por lo tanto, su propia narración supone una inversión de dichos relatos, pues verifica en la realidad una relación inversa entre los elementos tradicionales: la catástrofe o calamidad del λοιμός y la impiedad de los hombres que la sufren.¹¹⁵ Desde luego, el uso que Tucídides hace de los diferentes términos disponibles en el griego de la época para hacer referencia a la *peste* parece coherente con esta distinción entre calamidad tradicional, por un lado, y epidemia o enfermedad histórica, por otro. El historiador utiliza el término “mítico” únicamente en cinco ocasiones: en ese momento del proemio en el que se refiere a los relatos tradicionales se sirve de la expresión λοιμώδης νόσος; en los oráculos que menciona (II 54,3) aparece tres veces el término λοιμός, con el que también alude, como prólogo de su descripción de la epidemia ateniense, a las calamidades de la tradición oral, con las que él mismo compara la enfermedad histórica (II 47, 3); pero, desde luego, con dichos términos tradicionales no se refiere nunca directamente a la epidemia de Atenas, para la que reserva términos como νόσος (II 47, 3; 49, 6; 50, 1), νόσημα (49, 6; 51, 1, 6; 53, 1) y κακόν (47, 4).¹¹⁶

Así pues, la relación de la descripción tucidídea con los relatos tradicionales es bastante más compleja, como vemos, de lo que puede ser una simple relación entre modelos literarios. Conviene tener presente, además, que dicha complejidad procede fundamentalmente de un proceso de racionalización de los elementos tradicionales. Según hemos comprobado, no es difícil que dicho proceso pase desapercibido al intérprete del texto tucidídeo, ya que no siempre es fácil distinguir la originalidad del

¹¹⁵ Cf. P. Demont (1996, especialmente pág. 143): “Thucydide a mis tout son soin à vérifier dans la réalité, de façon irréfutable, de façon uniquement rationnelle, l’existence d’un fléau qui dépasse la nature humaine, mais sans lui attribuer de cause religieuse pour autant”. Estas afirmaciones de P. Demont matizan, a mi juicio, sus propias conclusiones anteriores (1983), en las que la descripción tucidídea parecía tener un carácter más “tradicional”.

¹¹⁶ Cf. M. Delcourt (1938), págs. 13-15 y K. H. Leven (1991), pág. 138, n. 66.

historiador y los rasgos propios de su narración en el marco de un relato que continúa vinculado en cierta medida con la tradición. Así, por ejemplo, se ha querido ver en la actitud de los médicos descrita por el historiador un reconocimiento del carácter sobrenatural de la epidemia, carácter que, de acuerdo con tal interpretación, el propio Tucídides habría reconocido en su relato de la enfermedad al describirla como un “mal sobrehumano”. Es cierto, sin duda, que en la descripción tucidídea se constata la impotencia de la medicina ante un mal que sobrepasa totalmente sus posibilidades terapéuticas; pero no hay que olvidar que situaciones semejantes no eran infrecuentes en absoluto en el mundo antiguo, dadas las limitaciones del conocimiento racional de las enfermedades en aquel momento, circunstancia a la que ya he hecho referencia anteriormente.¹¹⁷ Así pues, el recurso a la religión al que el historiador alude no constituye una renuncia excepcional por parte de la medicina, ni indica una creencia generalizada en el carácter divino de la epidemia, pues, como se puede observar en los testimonios de que disponemos, tal recurso era también habitual cuando la medicina resultaba incapaz de prestar ayuda a los enfermos.¹¹⁸

La interpretación del pasaje tucidídeo es, pues, bastante compleja debido, precisamente, al carácter arquetípico de los relatos de *pestes* y epidemias, y se complica aún más en la medida en que el propio relato de Tucídides se convierte, como veremos, en modelo indiscutible para poetas y escritores de diferentes épocas, que, una y otra vez,

¹¹⁷ Cf. *supra*, n. 15.

¹¹⁸ C. Lichtenthaeler (1979) sugiere una actitud médica de renuncia como la descrita anteriormente, y justifica las intervenciones de los médicos en un primer momento por su ignorancia inicial de que se trataba de uno de esos males incurables. Esta interpretación se basa en forzar el significado de ἀγνοία (II 47, 4), entendiéndolo como un dativo de causa dependiendo del participio θεράπευοντες. Para una crítica de tal interpretación, cf. H. Erbse (1981), donde se puede apreciar cómo esta diferencia de enfoque tiene importantes consecuencias para la interpretación no sólo de la actitud del historiador ante los hechos, sino, en general, del posible contenido ético de la obra. Sobre el carácter habitual de las consultas religiosas ante la impotencia de la medicina, cf. O. Weinreich (1909), págs. 195 y ss., R. Herzog (1931) I c. y L. Edelstein (1967), págs. 205-246.

han encontrado en él su inspiración.¹¹⁹ Ahora bien, la verdad es que las conclusiones a las que hemos llegado hasta este momento parecen bastante convincentes, por lo que será preciso tenerlas en cuenta a la hora de comparar el pasaje de la *peste* de Tucídides con otros relatos que pueden arrojar alguna luz sobre su sentido.

III.2.2. Los orígenes del relato: *peste* y *stasis*.

Como ya he apuntado, la tradición literaria griega suele relacionar también *peste* y *stasis* con una frecuencia bastante notable. En la medida en que el λοιμός es concebido como un mal interno, originado por alguna culpa cuya impureza pone en peligro la vida de toda la ciudad, el paralelismo con el peligro de la *stasis* o guerra civil parece bastante evidente. En el apartado anterior he mencionado ya el ejemplo más emblemático de toda la tradición: la *peste* enviada por Apolo en la *Ilíada* como castigo de la impiedad de Agamenón, en la que se aprecia igualmente una asociación semejante con la *stasis*.¹²⁰ También las respuestas de los oráculos suelen asociar *peste* y *stasis*, y

¹¹⁹ Sobre el carácter arquetípico de los relatos de *pestes*, cf. C. Herzlich-J. Pierret (1984), págs. 66 y ss. y J. Ruffié-J. C. Sournia (1984), págs. 81-129.

¹²⁰ Para la *peste* homérica como castigo de la ὕβρις de Agamenón en tanto que conducta “sospechosa” de *stasis*, cf. M. Cagnetta (2001). Para otras asociaciones literarias entre λοιμός y στάσις, cf. Esquilo, *Persas*, 715, *Suplicantes*, 659-661 y Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, I 22-24. La concepción de la *peste* como castigo divino de la injusticia y la desmesura aparece también en Hesíodo, *Trabajos y días*, 238-274, donde se asegura que “muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado”, pues “sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronida una terrible calamidad (πῆμα), el hambre y la peste juntas (λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν)”; pero se avisa al mismo tiempo a los reyes en qué consiste ese carácter “contagioso” de la injusticia: “cosa mala ser un hombre justo si mayor justicia va a obtener uno más injusto”.

en ellas el λοιμός –que castiga algún crimen o delito– se concibe como una especie de “negación de la ciudad”.¹²¹

Desde esta perspectiva, dada la dimensión política de este tipo de enfermedades, parece muy plausible que la motivación fundamental de la etiología propuesta para ellas por la medicina hipocrática –basada, como hemos visto, en la especulación y alejada de la observación empírica– tuviera ella misma también un carácter político, ya que la mediación del aire contaminado que ésta proponía como origen de las enfermedades colectivas proporcionaba un origen externo a un mal que originariamente era considerado “interno” y descargaba, por tanto, al poder político de la responsabilidad que las creencias tradicionales le atribuían.¹²² Sin embargo, la descripción tucidídea de la enfermedad es bastante más compleja, pues, por una parte, indica un origen externo de la enfermedad propiamente dicha, señalando de ese modo un origen no divino y con una causa desconocida, pero que implica una propagación por contagio, tal y como ya he explicado suficientemente; y, por otra, mantiene el significado metafórico o simbólico de las asociaciones tradicionales entre *peste* o *stasis*, por un lado; y culpa, por otro; si bien –y ésa es su originalidad– invirtiendo los términos de dicha relación. En efecto, la descripción tucidídea del estado de *anomia* que se instaura en Atenas como consecuencia de la *peste* constituye, y así se ha interpretado en muchas ocasiones, una anticipación de carácter simbólico del relato de la guerra civil; relato –también paradigmático– que el historiador desarrolla más adelante al describir los acontecimientos de Corcira con rasgos generalizadores.

¹²¹ Cf. P. Demont (1990), pág. 154, n. 29. La relación entre λοιμός y *stasis* en las respuestas del oráculo se aprecia, por ejemplo, en J. Fontenrose (1978), pág. 76 y Q 123 (PWo 74), 126 (PWo 75), o en Q 1 Fontenrose (PWo 485).

¹²² Según F. Dupont (1984, págs. 515 y ss.), puesto que la νόσος λοιμική procede del aire y, por tanto, del “exterior”, “l’individu et la cité sont innocentés. La Peste est une peste qui vient d’ailleurs”. Las epidemias de este tipo tenían, desde luego, un carácter marcadamente urbano (cf. M. D. Grmek, 1983, pág. 98 y J. C. Kosak, 2000, pág. 50). Sobre la leyenda según la cual Hipócrates intervino en la curación de la epidemia ateniense del 430 a. C., cf. J. R. Pinault (1986).

Así pues, en la concepción tucídidea de la *stasis* se ha producido igualmente un proceso de “humanización” en el mismo sentido que veíamos antes, pues el historiador ha racionalizado de forma semejante las causas de este fenómeno, ya que la *stasis*, como la epidemia, no es tampoco un castigo por alguna falta que haya que expiar –como se concibe en la tradición del oráculo– sino, inversamente, la causa de la destrucción de los valores morales y religiosos.¹²³

De acuerdo con todo lo dicho, resultará necesariamente más interesante para la interpretación de ambos pasajes tucídideos, el de la *peste* y el de la *stasis*, la comparación con otros textos de la tradición, así como el análisis de su función en la obra, que cuantas comparaciones se puedan establecer entre ambos procesos, la enfermedad en sí misma y la crisis política, especialmente si el punto de conexión que se encuentra entre ellos es el de un “organismo vivo”. Es cierto, desde luego, que la metáfora de la *stasis* como enfermedad aparece con relativa frecuencia en los textos griegos desde el siglo VI al IV a. C.¹²⁴ Pero, según estamos viendo, el tema de la destrucción de los valores morales y de la crisis política constituye un aspecto fundamental dentro del pensamiento de Tucídides y es un momento clave de su proceso de racionalización y “humanización” de los acontecimientos históricos, por lo que la analogía con la medicina podría encubrir en tales enfoques, una vez más, lo verdaderamente significativo y relevante en dicho pensamiento: la dimensión humana. La lucha entre *logos* e irracionalidad es, sin duda, un tema fundamental del pensamiento griego desde Homero hasta Platón. Así lo señaló, hace ya algún tiempo, F. M.

¹²³ Cf. P. Demont (1990), pág. 155.

¹²⁴ Cf. Solón, frag. 33 aW, Heródoto, V 28, Píndaro, *Pítica* IV 271-272, Platón, *República*, V 470 d, *Menéxeno*, 243 e, *Leyes*, I 628 d, V 744 d, así como J. J. Price (2001), págs. 28 y ss., W. R. Connor (1984), págs. 99 y ss., N. Loraux (1986a), págs. 97-98, C. Orwin (1988) y (1994), págs. 172-184. Según R. Brock (2000), en los siglos VI y V a. C. la idea fundamental de la asociación entre *stasis* y enfermedad es la de la necesidad de equilibrio, sin connotación de corrupción ni mayor profundidad moral. Del análisis de Brock se deduce, por tanto, una posición excepcional del relato de Tucídides. Sobre el uso en la obra tucídidea de vocabulario médico aplicado a la política, cf. también J. de Romilly (1976), J. Jouanna (1980), S. Swain (1994) y L. Kallet (1999).

Wassermann (1954), cuyos comentarios, que expresamente se apartan de la comparación con la medicina, arrojan bastante luz sobre el episodio de la *stasis*, en el que él mismo encuentra descrita –de la misma manera que en el pasaje de la revolución de 411 a. C. y en el diálogo de Melos– la autodestrucción del mundo helénico a causa de esas pasiones humanas, en concreto, la imprudencia política y el exceso (φιλοτιμία y πλεονεξία).¹²⁵ Más adelante valoraré con más profundidad el alcance de una interpretación como ésta, en la que, como digo, se ha limitado la analogía con la medicina para centrar la atención en lo verdaderamente importante. En cambio, cuando la mirada se dirige sobre ambos procesos –la enfermedad y la crisis política– como dos procesos de corrupción –“naturales” o “contra-natura”–, se descubre, desde luego, la ruptura del equilibrio necesario para la salud física o social, pero la dimensión humana pasa a un segundo plano.

Pues bien, volviendo a la descripción tucidídea de la *peste*, parece claro que la interpretación ha de tener en cuenta todas esas desviaciones, tanto con respecto a la tradición como en relación con el conocimiento médico de la época. De esta forma, el origen “externo” que Tucídides atribuye a la enfermedad no debería ser considerado, de ningún modo, un elemento tradicional, ya que se trata de una observación de los propios hechos, relacionada con la forma de propagación de la epidemia, y constituye precisamente el elemento que desvincula el relato no sólo de las teorías médicas del momento, sino de las creencias tradicionales, ya que ese origen desconocido de la enfermedad es la constatación de que todos los males que se suelen relacionar con ella son independientes de una calamidad mítica, y, mientras el origen de la epidemia es

¹²⁵ Cf. F. M. Wassermann (1954), especialmente pág. 400.

desconocido, es en la propia ciudad, en los propios individuos, donde hay que buscar la causa de los demás males.¹²⁶

De forma semejante, tampoco parece acertado interpretar como un mero rasgo arcaico el carácter endémico con el que Tucídides describe los males humanos en el pasaje de la *stasis* (III 82, 2). Es cierto que la concepción de la “naturaleza humana” que el historiador refleja en este momento de la narración puede ser considerada en cierta medida “pesimista”, lo que no está tan claro, sin embargo, es que tal pesimismo, dado el proceso de secularización que implica, coincida exactamente con formas arcaicas de pensamiento, tal y como se ha sugerido alguna vez.¹²⁷ Desde luego, las interpretaciones de este tipo parecen conllevar una cierta valoración política, ya que finalmente se considera que los valores tradicionales que se invierten están más ligados a Esparta que a la propia Atenas. Ahora bien, como acabamos de ver, la crisis descrita por Tucídides tiene probablemente una profundidad mucho mayor, y este tipo de distinciones entre moral espartana y ateniense tal vez no haga sino encubrir esa dimensión helénica de la destrucción de los valores en la que el relato tucidídeo se fundamenta. Tendremos ocasión de comprobar hasta qué punto la visión tucidídea de la *stasis* está presente en el análisis de la guerra del Peloponeso. De momento, constatamos simplemente que el paralelismo entre *peste* y *stasis*, expresamente buscado por el historiador, arroja bastante luz sobre su descripción de ésta última, racionalizándola también como proceso político y, por tanto, humanizándola. Y en este aspecto se aparta sin duda de los relatos

¹²⁶ Aduciendo algunos pasajes literarios (Píndaro, *Peán*, IX 13-20 y Solón, frag. 4, v. 17), N. Loraux (1997a, págs. 61 y ss., especialmente 97-98), considera que la doble interpretación que Tucídides hace del fenómeno *stasis-peste*, como calamidad que viene del exterior y como fatalidad inherente a la naturaleza humana, responde a una tensión constitutiva del pensamiento tradicional griego; una larga tradición “qui, dans la *stasis*, voit l’horreur même, sans toujours parvenir à masquer la connaturalité de la guerre civile avec la définition grecque de l’homme comme animal vivant en cité”.

¹²⁷ Según L. Edmunds (1975b), la inversión de valores descrita en el pasaje tucidídeo de la *stasis* es semejante a la del relato hesiódico de la edad de hierro en *Trabajos y días* (174-201), y ambas responden a un mismo esquema arcaico de pensamiento ético, según el cual la crisis se concibe como una inversión total de los valores, más que como una degradación.

tradicionales, aunque, por supuesto, como estamos viendo también, depende de ellos en muy buena medida.

Es preciso subrayar, por otra parte, que todas las reflexiones anteriores permiten valorar con una perspectiva más amplia otro aspecto político de la descripción tucídidea de la *peste* que aparece destacado en la crítica en algunas ocasiones con un énfasis tal vez exagerado. Me refiero al carácter de apología de la política periclea que sin duda está presente en la narración. En efecto, en el tratamiento de los hechos que Tucídides hace en su relato se ha querido ver una exculpación de Pericles, tanto en lo que se refiere al origen de la enfermedad como a sus consecuencias. Desde luego, la política periclea debió de ser seriamente contestada, pues, como consecuencia de la estrategia del propio general ateniense para hacer frente a las invasiones espartanas, la extensión de la epidemia en la ciudad coincidió con la presencia en ella de la población evacuada del Ática. En una guerra de la que muchos culpaban también directamente al propio Pericles, las condiciones de hacinamiento en que la enfermedad se desarrolló hacían a éste responsable de la situación. De hecho, Pericles fue apartado del cargo, juzgado y condenado a una multa.¹²⁸ Por lo tanto, una descripción de la epidemia que niega su carácter punitivo y religioso, desvinculándola además de la guerra y señalando su origen externo, libera al político ateniense de buena parte de dicha responsabilidad. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, por más que constituyan una defensa de la política de Pericles, las observaciones del historiador son, de acuerdo con lo visto hasta ahora, totalmente honestas y pertinentes, por lo que en modo alguno pueden ser interpretadas únicamente como una apología del político ateniense. Se ha destacado, además, que

¹²⁸ Cf. Tucídides, II 59, 1-2; 65, 3, Diodoro Sículo, XII 45, 4, Plutarco, *Vida de Pericles*, 34, 4-5, *Vida de Nicias*, 6, 3. De acuerdo con su interpretación sobre el origen miasmático de la epidemia, Diodoro Sículo (XII 45, 2) afirma explícitamente que el hacinamiento influyó en su rápida difusión. Tucídides no lo hace, desde luego, pero lo cierto es que esa circunstancia fue, seguramente, un padecimiento añadido a la enfermedad (cf. A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 158). El relato de Tucídides deja claro que una de las consecuencias más significativas de la *peste* en el plano político fue precisamente el cuestionamiento del liderazgo de Pericles (cf. E. R. Schwinge, 1996, págs. 313-317).

Tucídides subraya en su descripción el carácter inesperado e imprevisible de la epidemia, con la intención de preservar así la reputación de Pericles en cuanto a su capacidad de previsión racional, cualidad ésta que el historiador considera como uno de los requisitos fundamentales del buen político, y que él mismo atribuye a éste en un alto grado. Lo cierto es que, en la narración de Tucídides, Pericles anticipa, no la *peste* misma, pero sí la posibilidad de algún suceso inesperado que podría causar la desunión de los atenienses (I 140, 1). Por otra parte, el historiador deja muy claro en la descripción de la enfermedad el carácter imprevisible de la epidemia. Ahora bien, no conviene sobreinterpretar dichos rasgos de la descripción en este único sentido. A mi juicio, las interpretaciones de este tipo implican una limitación importante de la profunda significación del relato, ya que, como hemos comprobado, la ignorancia de las causas y, por tanto, la falta de conceptos racionales para explicar el origen de la enfermedad constituyen uno de los momentos más relevantes de las observaciones del propio Tucídides, y dicho carácter inexplicable está presente, sin duda, en algunas de las expresiones, como *κρείσσον λόγου* (II 50, 1), utilizadas por el historiador para describir la epidemia, por más que, tal vez, señalen también su carácter imprevisible.¹²⁹

¹²⁹ Para la interpretación de esta expresión en el sentido de “más allá de todo cálculo” o “más allá de toda expectativa”, cf. M. Marshall (1990). Como prueba del supuesto carácter apologético de la política periclea se han aducido también los paralelismos existentes entre la descripción de la epidemia y el discurso en el que el estratega ateniense hace una exposición de su política (I 140-144), así como las coincidencias en la terminología utilizada para la *peste* y la empleada para la guerra: *μεταβολή* designa la enfermedad (II 48, 3), y la guerra misma; *αἰτία* puede significar tanto causa como culpa, y Tucídides parece jugar con tal ambigüedad, pues Pericles era considerado por parte de la opinión pública culpable tanto de la guerra como de la *peste*, etc. (cf. J. W. Allison, 1983). Sobre la creencia popular en la responsabilidad de Pericles en el conflicto, cf. *infra*, n. 247. Para el comentario de *μεταβολή*, cf. *infra*, n. 338, y para la cuestión de esta “ambigüedad” de *αἰτία*, cf. *infra*, IV.5.

III.2.3. Naturaleza humana y psicología.

Así pues, como vamos viendo, el recurso a la naturaleza humana como explicación suficiente es bastante más complejo que un simple rasgo arcaico o que una mera metáfora orgánica. Por otra parte, además, el análisis de Tucídides no se contenta simplemente con exculpar a Pericles y con defender su política, pues, al parecer, su interpretación de ciertos fenómenos políticos, e incluso de la guerra del Peloponeso en su conjunto –según tendré ocasión de comentar con detenimiento– se fundamenta en sus propias observaciones y en un proceso de racionalización de los hechos. Este proceso de racionalización conduce, como digo, a la naturaleza humana, y al desarrollo de un conocimiento psicológico que constituye, de acuerdo con la denominación de J. de Romilly, una “ciencia del hombre nueva y audaz”. Ya he apuntado anteriormente cómo ese realismo de Tucídides –que consiste en buscar las causas de los acontecimientos en el comportamiento humano– es un rasgo que él mismo comparte con algunos de sus contemporáneos, como J. H. Finley había señalado al compararlo con Eurípides. Pero, a diferencia de Eurípides, Tucídides ha convertido en protagonista de los hechos a la ciudad, equiparando las reacciones de ésta con las individuales, y, de esta forma, él mismo remite los conflictos políticos –e incluso la guerra en su conjunto–, tal y como J. de Romilly ha puesto de relieve, a un conflicto entre fuerzas psicológicas; a un conflicto entre fuerzas del alma humana: la racional y la irracional.¹³⁰ Por lo tanto, la simplificación de los hechos que el historiador lleva a cabo, presentando a Pericles como encarnación de la razón (γνῶμη) frente a la irracionalidad de la ciudad, obedece más bien a ese deseo de desentrañar dichos conflictos psicológicos, en los que

¹³⁰ La identificación entre individuo y ciudad aparece claramente expresada en el discurso de Diodoto (III 45; cf. J. V. Morrison, 1994 e *infra*, n. 267, y para esta identificación en la narración tucidídea, en general, así como para la importancia del “individuo”, cf. *infra*, IV.2-3, 5-7).

intervienen la cólera (ὄργη) y el deseo irracional (ἔρως, ἐπιθυμία). Estas fuerzas están presentes, en efecto, a lo largo de la obra y constituyen una línea argumental de la reconstrucción de la guerra realizada por el historiador, según se deduce del análisis de T. Rood, en el que se muestra también cómo finalmente el miedo es el elemento dominante en este mundo de intereses en conflicto. Ahora bien, los comentarios de J. de Romilly sirven para comprender que ese cuadro tenebroso que Tucídides traza de este modo en su obra es el que le permite, precisamente, llegar al fondo del alma humana.¹³¹

Conviene tener en cuenta esta profundidad psicológica del pensamiento de Tucídides para poder valorar también desde esta perspectiva otro aspecto de su análisis de los hechos ante el que, tal vez, se puede sentir igualmente una cierta prevención. Ocurre, desde luego, que esa identificación entre ciudad e individuo a la que acabo de referirme implica en buena medida, como se deduce de lo que hemos dicho, un análisis de los comportamientos colectivos, de forma que dicho análisis puede muy bien ser considerado una auténtica psicología de masas. Pues bien, las frecuentes consideraciones sobre la masa que recorren la narración de Tucídides son consideradas a veces un indicio del carácter aristocrático de su visión de los acontecimientos, cuando no una simple demostración de una postura antidemocrática por parte del historiador. Los juicios de Tucídides acerca del comportamiento de la asamblea ateniense son bien conocidos. Su narración refleja, en efecto, la irresponsabilidad y la veleidad del pueblo ateniense en la toma de decisiones, pero también, desde luego, el comportamiento irracional de otras ciudades, incluida Esparta.¹³² Por otra parte, la descripción de la *stasis* de Corcira se fundamenta también en un análisis de los comportamientos

¹³¹ “La noirceur du tableau qu’il trace est donc en fonction de son désir d’aller jusqu’au fond de l’âme humaine, révélee par l’histoire d’une guerre” (J. de Romilly, 1984, pág. 161; cf. también págs. 140-168).

¹³² Cf. V. Hunter (1988), especialmente págs. 21-25. En el caso de Atenas, cf. Tucídides, II 21-22; IV 27-28; VI 63, 2 para decisiones de la asamblea; y II 65, 4; 70, 4 y IV 65, 3-4, para acusaciones contra los estrategos. En el caso de Esparta, cf. V 60, 2-4 y 63; para Argos, cf. V 60, 5-6; y para Siracusa, cf. VI 103, 4. Para Tucídides el hombre masa es, según V. Hunter (1986, págs. 428-429), “emotional, volatile, subject to his senses, and profoundly incapable of rational thought”.

colectivos que, al dejar en un segundo plano las circunstancias concretas, es, en última instancia, fundamentalmente psicológico. En este sentido, según he apuntado ya, Tucídides depende de las formas de pensamiento de la tradición a la que él mismo pertenece —de esa lucha entre *logos* e irracionalidad que, tal y como Wassermann recordaba oportunamente, recorre toda la literatura griega—; y carece, por ejemplo, del aparato conceptual de la moderna sociología, que le habría permitido, desde luego, hacer algunas otras observaciones. Todo esto es cierto, sin duda; pero también es verdad que las prevenciones del lector de nuestra época ante estas carencias impiden en ocasiones apreciar el mérito de Tucídides y valorar su audacia intelectual, así como, por otra parte, hacen más difícil comprender el alcance de la crisis de valores descrita en *La guerra del Peloponeso*. Ya he apuntado las limitaciones que el propio Tucídides impone a la analogía tradicional entre enfermedad y *stasis*; por lo tanto, no parece estar justificada la prevención que la metáfora médica provoca. Sin embargo, se da la circunstancia de que la moderna psicología de masas también se sirve en ocasiones de alguna metáfora de este tipo, y el paralelismo repercute negativamente en la interpretación del historiador ateniense.¹³³ Así pues, es conveniente no olvidar el papel desempeñado por la *peste*, tanto en la tradición como en el análisis tucidídeo, y tener presente que el análisis del comportamiento humano que el historiador ateniense lleva a cabo no se limita a lo que se podría denominar una patología social, sino que, como J. de Romilly ha puesto de manifiesto, conduce finalmente al individuo.

En el pasaje de la *peste*, desde luego, se describen también comportamientos colectivos y éste es, sin duda, uno de los aspectos que hay que tener en cuenta en su interpretación. Efectivamente, en la descripción tucidídea de la *peste* el clima de *anomia*

¹³³ Una prevención de este tipo se aprecia en la interpretación de V. Hunter (1988, especialmente pág. 27), quien relaciona a Tucídides con LeBon, representante destacado de la psicología de masas: “For curiously, almost identical assumptions about society and social conflict lie behind both LeBon’s and Thucydides’ view of the crowd. Curiously too, both employed a medical metaphor and thought in terms of social pathology”.

que se instaure en la ciudad como consecuencia de la propagación de la epidemia parece ir acompañado de un fenómeno de histeria colectiva, fenómeno que también se puede observar en otros momentos, como, por ejemplo, en el episodio de la mutilación de los hermes. Es una cuestión controvertida determinar hasta qué punto es significativo el relato como testimonio de un posible cambio de actitud en el mundo griego. Lo cierto es que tales fenómenos colectivos podrían ser el indicio de una cierta evolución social; por ejemplo, podrían significar, como E. R. Doods (1951) ha propuesto, la transformación de una “cultura de vergüenza” en una “cultura de culpa”. Ahora bien, cuando se aprecia en este momento de la historia del pensamiento griego, como R. Parker (1983) propone, más que una ruptura, la continuidad de las creencias ya existentes, una evolución semejante no parece plausible. Por lo tanto, importa determinar con mayor precisión, como estoy tratando de hacer, en qué medida el relato depende de las creencias tradicionales y en qué medida se aparta de ellas. De momento hemos constatado con cierta exactitud en qué consiste la ruptura con la tradición, pero falta por analizar con más detenimiento esa vinculación con las creencias tradicionales, que el propio historiador ha querido dejar clara también en el proemio de la obra, como hemos visto, al relacionar su propio relato de la epidemia con uno de esos relatos “míticos” de *λοῖμός*. Así pues, ése será el objetivo del próximo capítulo, que se centrará, por tanto, en esa línea de pensamiento que dirige la atención de Tucídides hacia las pasiones humanas.

En cualquier caso, existe, por supuesto, una seria dificultad para interpretar el texto como documento histórico que testimonie posibles transformaciones sociales, pues, como estamos viendo, se trata de una descripción en buena medida “abstracta”, y esa abstracción es un proceso efectuado por el propio autor, quien muchas veces silencia

precisamente los datos que podrían ayudar a aclarar dichas cuestiones.¹³⁴ En el caso de la epidemia de Atenas, la posible evolución social que acabo de comentar en términos generales podría implicar también transformaciones concretas en las creencias. De este modo se ha discutido, por ejemplo, si la purificación de la isla de Delos fue una consecuencia directa de ese clima de desesperación creado en la ciudad por la enfermedad; e incluso si lo fue también la posterior introducción en Atenas de ciertos cultos, entre los que cabe mencionar el de Asclepio –para quien se construyó un templo al pie de la Acrópolis– o el de dioses nuevos o extranjeros como Sabacio.¹³⁵ Por ello, tiene también un cierto interés comprender en toda su profundidad esa abstracción en la que la narración tucídidea se fundamenta, pues éste es un elemento que es necesario tener en cuenta a la hora de valorar *La guerra del Peloponeso* como documento histórico.¹³⁶

¹³⁴ Tucídides no establece ninguna relación directa entre la purificación de la isla de Delos (III 104) y la peste; en cambio, Diodoro Sículo (XII 58, 6-7) asegura que fue una medida religiosa contra la epidemia. S. Hornblower (1992 y *CT*, I, pág. 319) no descarta esta posibilidad, pero apunta además motivaciones políticas, dada la importancia de Delos para el imperio ateniense (cf. *supra* n. 112). Se han propuesto también otras posibles medidas religiosas durante la epidemia, como, por ejemplo, una embajada de Nicias a Creta para solicitar la ayuda de Apolo ante la hostilidad de Delfos (cf. G. Huxley, 1969). Además, algunos hallazgos arqueológicos, como la recuperación de dos altares en el ágora, han sido asociados también con la peste (cf. H. A. Thompson, 1981).

¹³⁵ J. D. Mikalson (1984, especialmente pág. 225) ha sugerido que la purificación de Delos fue una muestra más del aumento de la desesperación y la devoción religiosa provocadas por la epidemia. En este clima se habría introducido en Atenas el culto de Asclepio, probablemente en el 420 a. C. (cf. *ibid.* pág. 220, A. Burford, 1969, págs. 20-21 y R. Mitchell-Boyask, 2008, págs. 105-121; en contra, E. y L. Edelstein, 1945). No obstante, continúa existiendo un cierto escepticismo sobre estas posibles consecuencias de la peste. Así, R. Parker (1996, caps. VIII y IX) explica la introducción de nuevos cultos como algo totalmente normal en el politeísmo; y con el mismo escepticismo valora igualmente otras posibles consecuencias de la epidemia, como el decreto de Diopites y las posibles persecuciones por impiedad surgidas en este clima de histeria (cf. A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 187).

¹³⁶ H. Bowden (2005, págs. 74 y ss.) ha manifestado recientemente de forma expresa la necesidad de ser críticos en el uso de la evidencia de los historiadores, refiriéndose en concreto a los silencios de Tucídides sobre cuestiones religiosas.

III.2.4. Conclusiones: secularización del proceso histórico y simplicidad antigua.

Este repaso de las relaciones existentes entre el relato tucídideo de la *peste* y las creencias tradicionales ha servido para constatar un nuevo aspecto de la originalidad del historiador ateniense, cuyo pensamiento depende sin duda en muy buena medida de esa tradición de la que emerge, al mismo tiempo que contiene también un proceso de racionalización verdaderamente original. Hemos comprobado cómo dicho proceso consiste fundamentalmente en haber eliminado las causas sobrenaturales, no sólo de la enfermedad, sino también del fenómeno político relacionado tradicionalmente con ella, la *stasis* o guerra civil. Los testimonios de la tradición valorados en este capítulo permiten además determinar que dicha eliminación implica una “humanización” de los acontecimientos, pues, al dejar de ser un castigo, tanto la epidemia como la *stasis* se convierten en problemas de orden estrictamente humano. De esta forma, el carácter metafórico de la enfermedad adquiere una dimensión bastante distinta a la de otros relatos tradicionales. Desde esta perspectiva, no parece tan evidente que el pensamiento de Tucídides, como se asegura muchas veces, consista en una mera analogía de tipo orgánico o médico, ya que el propio historiador ha separado nítidamente los dos fenómenos –la enfermedad y la crisis política–, aunque, paradójicamente, su relato siga siendo simbólico o metafórico.¹³⁷ Ahora bien, su simbolismo, tal y como ha quedado puesto de relieve, es un simbolismo secular y humano. Y, más que cualquier posible

¹³⁷ Al no tener en cuenta la complejidad de este proceso de racionalización, la atención de la interpretación se centra en una analogía que el propio Tucídides ha transformado totalmente, y su recurso a la naturaleza humana como causa suficiente resulta menos comprensible. Así se refleja, por ejemplo, en los comentarios de V. Hunter (1982, págs. 234-236), que vincula dicho recurso al análisis del comportamiento colectivo, entendido como organismo: “He views it as a sentient organism, which may flourish in health as one vital body, or which may experience disease and division, one part opposing another. (...) Using the analogy of the plague (...), Thucydides introduced *stasis* in to the historical process as a disruptive force (...). Rejecting the impulse of a jealous god, Thucydides had to bring some new forces into play. He also had to reflect very carefully on man, collective man, and his nature”.

carácter natural u orgánico de los hechos, ése es el sentido fundamental de dicha secularización: el descubrimiento del hombre como protagonista y el desarrollo de una auténtica “ciencia del hombre”.¹³⁸ Hemos empezado a vislumbrar, además, que ese proceso de racionalización está presente en el análisis de la guerra del Peloponeso en su conjunto, pues ha quedado apuntada ya la importancia del análisis de la *stasis*; análisis en el que se puede descubrir, en efecto, la dimensión helénica de esa crisis de valores por la que la guerra civil se caracteriza.

Todo lo dicho ha servido también para ponderar el carácter de defensa de la política de Pericles que el relato puede contener, ya que hemos visto cómo las observaciones de la forma de propagación de la enfermedad son totalmente pertinentes, como lo son igualmente las indicaciones del historiador de que la epidemia no tiene un carácter divino ni supone ningún tipo de castigo, por más que no exista una explicación racional convincente para ella. Por lo tanto, parece claro que la exculpación de la política periclea que esta descripción implica no supone ningún tipo de falsificación de los datos por parte del historiador.¹³⁹ Por otra parte, hemos constatado que el recurso a la naturaleza humana es una consecuencia de ese proceso de racionalización, ya que —conviene subrayarlo una vez más— Tucídides carece de otros sistemas conceptuales y dispone únicamente de las formas tradicionales de pensamiento. Así pues, la secularización de los hechos —la secularización del proceso histórico— convierte al hombre en inevitable protagonista de los mismos. Desde esta perspectiva, la apología de la figura de Pericles que surge de esa simplificación resulta bastante más comprensible,

¹³⁸ Hace ya algún tiempo, O. Regenbogen (1933, especialmente págs. 35-36) había valorado como una verdadera audacia intelectual este aspecto del pensamiento de Tucídides por el que el hombre se convierte en protagonista de los acontecimientos políticos y, por tanto, de la historia; y lo había comparado con el esfuerzo de Eurípides por humanizar el mito o con el de Sócrates al tratar de establecer una moral política sobre una base racional.

¹³⁹ No parece tener ningún fundamento, pues, una interpretación (cf. A. J. Woodman, 1988, págs. 35 y ss.) según la cual Tucídides habría utilizado el modelo épico y tradicional del *λογισμός* para elaborar un relato artificioso que consistiría fundamentalmente en una exculpación de la figura de Pericles.

pues se entiende así que la simplificación necesaria para tal presentación de los datos no obedece tampoco a ningún propósito de manipulación.

Así pues, de todo lo dicho hasta ahora cabe concluir que el análisis de la guerra de Tucídides y el realismo que en él se muestra son bastante más complejos de lo que a veces se reconoce. En efecto, cuando se interpreta el texto enfatizando todas aquellas carencias que el lector de nuestra época puede detectar en él, en dicho análisis destaca inevitablemente la simplicidad, esa “simplicidad antigua” tras la que la gran genialidad del pensamiento del historiador puede, sin embargo, pasar despercebida. Creo que la exposición anterior ha permitido comprobar en muy buena medida la honestidad de la descripción tucidídea de la *peste*, cuya motivación no puede ser considerada en modo alguno exclusivamente política. Ahora conviene insistir en cómo este otro aspecto —el de la simplicidad antigua— encubre en ocasiones la grandeza del pensamiento del historiador, para subrayar de este modo, una vez más, la complejidad del proceso de racionalización contenido en su análisis de los hechos.

Pues bien, sin duda son muchas las carencias de la narración tucidídea desde nuestro punto de vista. Desde luego, muchos aspectos sociales y económicos del conflicto que quisiéramos ver reflejados en la historia de la guerra del Peloponeso están ausentes de ella. Desde este punto de vista, según ha quedado apuntado anteriormente, resulta bastante difícil clasificar la obra como una obra historiográfica. Ahora bien, si las conclusiones a las que hemos llegado hasta ahora son acertadas, el historiador ateniense merece la confianza suficiente como para que el lector intente valorar de una forma más adecuada el esfuerzo intelectual en el que su obra se sustenta. Lo cierto es que, por simple que la narración tucidídea pueda parecer al lector de nuestra época, la secularización de la enfermedad y la secularización del conflicto político en que ella misma se fundamenta son, sin duda, procesos intelectuales complejos y que denotan,

además, una gran independencia de pensamiento y una verdadera audacia intelectual por parte del historiador. En el caso de la epidemia, dicha audacia ha quedado suficientemente clara. Pues bien, en el caso de los conflictos políticos, la relevancia de ese proceso de secularización debería ser igualmente llamativa. Sin embargo, como estamos viendo, en muchas ocasiones llama más la atención su “simplicidad” que su posible mérito. Lo cierto es que algunos datos aportados por el propio Tucídides, que resultan extraordinariamente relevantes en este aspecto, suelen pasar bastante desapercibidos. Al comienzo del conflicto, una de las exigencias de los espartanos para evitar la guerra consistió en demandar a Atenas la reparación de un antiguo sacrilegio, el llamado sacrilegio cilónico; reparación que exigiría la expulsión de Pericles, sobre quien recaía como Alcmeónida la maldición de esa antigua culpa:

τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν δῆθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες, εἰδότες δὲ Περικλέα τὸν Ξανθίππου προσεχόμενον αὐτῷ κατὰ τὴν μητέρα καὶ νομίζοντες ἐκπεσόντος αὐτοῦ ῥᾶον <ἂν> σφίσι προχωρεῖν τὰ ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων.

Éste era, pues, el sacrilegio cuya expiación exigían los lacedemonios; ante todo, según decían, para vengar a las diosas, pero en realidad porque sabían que Pericles, hijo de Jantipo, estaba implicado en el sacrilegio por la parte de su madre, y creían que si él era desterrado, la política de los atenienses evolucionarí­a de una forma más favorable para ellos. (I 127, 1)¹⁴⁰

Es posible que esa exigencia constituyese una maniobra política por parte de Esparta para tratar de neutralizar a Atenas por medio del destierro o de la caída en

¹⁴⁰ Sobre este episodio del sacrilegio cilónico ha llamado la atención J. Alsina (1987, pág. 10), destacando la responsabilidad adquirida por Pericles, tanto sobre la *peste* como sobre la guerra, al no aceptar esa exigencia de Esparta; y más recientemente H. Bowden (2005, cap. VI) ha insistido en la importancia de estas cuestiones religiosas como verdaderas causas del conflicto. También F. M. Cornford (1907, págs. 248-249) había destacado este episodio en su interpretación, si bien para concluir –al no tener en cuenta todo el proceso de secularización llevado a cabo por el historiador– que éste compartía con sus contemporáneos la creencia en este tipo de causas.

desgracia de su líder más significado, como el propio Tucídides sugiere.¹⁴¹ Pero no cabe ninguna duda de que, en cualquier caso, una maniobra semejante era posible gracias a las creencias tradicionales que cimentaban la vida en común de las ciudades griegas, y que, según hemos visto, permitían atribuir la causa de una “calamidad” colectiva a un antiguo sacrilegio. Como ya he comentado, no suele ser frecuente que Tucídides mencione el aspecto religioso de la guerra, de manera que parece conveniente conceder también a este episodio la relevancia que merece. Hemos visto, en efecto, cómo Tucídides se ha preocupado de desmentir los oráculos que, según la creencia popular, relacionaban la *peste* ateniense con la guerra. Su mención de ese antiguo sacrilegio invocado en el momento del estallido del conflicto recuerda directamente al lector esas mismas creencias tradicionales a las que se podía recurrir para explicar tanto un conflicto estrictamente humano como una enfermedad. Puesto que el historiador ha negado expresamente esa vinculación tradicional entre guerra y epidemia, es razonable suponer que el recuerdo del sacrilegio cilónico sirve también en su narración de los hechos para mostrar el trasfondo sobre el que se desarrollaron tanto la enfermedad –que, según el propio historiador, tenía, sin embargo, una causa estrictamente natural–, como el conflicto humano –cuya causa era, a su juicio, estrictamente política–. Así pues, dichas creencias tradicionales –de acuerdo con las cuales se podía hacer responsable de lo ocurrido a Pericles, en virtud de una antigua culpa– deben ser tenidas en cuenta al valorar el relato de un conflicto que fue, sin duda, un conflicto político, pues con toda seguridad es precisamente ese relato de Tucídides el que permite conocer la dimensión estrictamente humana de la guerra del Peloponeso; de la misma manera que su

¹⁴¹ Tucídides apunta que los lacedemonios no esperaban que Pericles fuese desterrado, sino “que se propagara por la ciudad la acusación de que la guerra sobrevendría en parte debido a su desgracia” (I 127, 2).

descripción de la epidemia constituye, en la historia de la medicina, un testimonio de singular relevancia sobre el origen natural de una enfermedad contagiosa.¹⁴²

¹⁴² H. Strasburger (1968, pág. 33) compara acertadamente el tratamiento que Tucídides hace del episodio de Micaleso (VII 29), estrictamente humano, con el carácter “prodigioso” que tiene un hecho semejante en Heródoto (VI 27).

III.3. *Peste y épica.*

La comprensión del carácter narrativo de la historiografía antigua y de sus orígenes literarios parece haber colaborado de forma decisiva en el proceso de “rehabilitación” que dicho género está experimentando actualmente. Así pues, a la hora de interpretar *La guerra del Peloponeso* de Tucídides, no se puede dejar de tener en cuenta la perspectiva abierta gracias a esta nueva comprensión. Ya he mencionado el carácter pionero de la interpretación de F. M. Cornford (1907) en este sentido, y hemos visto cómo, tras la larga polémica suscitada por su paralelismo entre Tucídides y Esquilo, su novedosa propuesta de rastrear en la tradición la continuidad de pensamiento, más que la ruptura, constituye una de las claves fundamentales para hacer frente a las dificultades de interpretación más urgentes que la crítica tucidídea tiene planteadas hoy en día. Dificultades surgidas, en buena medida, por cierto, como consecuencia del olvido de esa tradición de la que, sin duda, la obra de Tucídides es deudora también. Así lo hemos comprobado anteriormente gracias a algunos análisis recientes de la obra tucidídea, como el de T. Rood (1998a). Y no cabe ninguna duda de que en esa tradición la épica homérica ocupa un lugar muy relevante.

La sugerencia de que el género épico –cuyo contenido es fundamentalmente mítico– ha proporcionado un impulso decisivo a la investigación racional de los acontecimientos históricos puede parecer, en principio, una auténtica contradicción y suscitar, por tanto, una cierta incredulidad y un cierto rechazo. Ahora bien, para disipar inmediatamente una duda semejante bastaría preguntarse, según la sugerencia de H. Strasburger, por qué razón debería estar excluida la historiografía de una influencia que

se extiende sobre todos los dominios de la vida intelectual griega.¹⁴³ Lo cierto es que el reconocimiento de dicha influencia, si bien todavía incipiente, parece haber resultado muy fructífero para la crítica. Desde luego, las apreciaciones que se han hecho en este sentido arrojan, a mi juicio, bastante luz sobre el desarrollo del género historiográfico, en general, así como, en concreto, sobre la obra y el pensamiento de Tucídides. Se ha sugerido, por ejemplo, que no es necesario buscar los orígenes del pensamiento etiológico exclusivamente en la investigación filosófica o “científica”, pues la propia épica, en la que ya se aprecia una notable capacidad de selección de la materia narrativa y un llamativo encadenamiento lógico de las acciones, constituye un primer antecedente de dicho pensamiento. Respecto a Tucídides, en concreto, se ha destacado, además, que su “fuerza emotiva” –ese protagonismo del sufrimiento humano en la narración, al que me he referido también con anterioridad– es un rasgo que remonta sin duda a la épica; como lo es igualmente su interés por la problemática humana y por el conflicto entre *logos* e irracionalidad en que dicha problemática suele consistir. Se ha sugerido incluso que el carácter trágico de la narración tucidídea no se debe exclusivamente a la influencia de la tragedia, pues ésta es también una característica de los poemas homéricos, o más concretamente de la *Ilíada*.¹⁴⁴

¹⁴³ Cf. H. Strasburger (1972), págs. 7-8.

¹⁴⁴ Sobre la influencia homérica en la historiografía griega o en Tucídides en concreto, cf. F. W. Walbank (1960), H. Lloyd-Jones (1971), págs. 144 y ss., H. Strasburger (1968), págs. 24 y ss. y (1972), G. M. Paul (1982), Ch. W. Fornara (1983), págs. 31 y ss. y 62 y ss., A. Momigliano (1990), cap. I, C. W. Macleod (1996), págs. 157-158, S. Hornblower (1994), Introducción y págs. 131-166, J. W. Allison (1997b), págs. 499-501 y J. Marincola (1997), pág. 6. De particular interés resultan, a mi juicio, los comentarios de W. Kullmann (1968 = 2001) sobre la concepción homérica del tiempo y su carácter esencialmente trágico. La influencia de Homero en la obra tucidídea era señalada ya por Marcelino, *Vida de Tucídides*, 35-37. Para la influencia de Homero sobre Tucídides en términos o pasajes concretos, cf. Ch. F. Smith (1900), S. A. Frangoulidis (1993), C. J. Mackie (1996), J. W. Allison (1997b), A. V. Zadorojnyi (1998). Este campo requiere todavía una investigación más extensa (cf. S. Hornblower, 1996, pág. 1521), si bien es cierto que la búsqueda de esa intertextualidad se debe hacer con las necesarias precauciones para que no pase desapercibida “the subtlety of Thucydides’ exploitation of his literary predecessors” (cf. T. Rood, 1998b) y teniendo en cuenta en todo momento la integración de los motivos épicos en la propia obra tucidídea (cf. J. Marincola, 2001, pág. 73). A. J. Woodman (1988, cap. I, especialmente pág. 29) llama también la atención sobre la dependencia de Tucídides respecto a Homero en muchos aspectos, y, concretamente, en la importancia que ambos conceden al sufrimiento humano, pero entiende esta dependencia como un síntoma del carácter literario o artístico de la obra tucidídea.

Así pues, la posible influencia de la épica sobre *La guerra del Peloponeso* –así como de otros géneros literarios– no tiene por qué ser entendida como una relación meramente “artística”, en el sentido –que ya he criticado también con bastante detenimiento– de que dichos orígenes literarios supongan una carencia de objetividad por parte del historiador y, por tanto, cuestionen la fiabilidad del contenido de su obra como documento histórico. Ocurre, por el contrario, tal y como se refleja hoy en día en la crítica y como he ido apuntando a lo largo de este trabajo, que la valoración de esos orígenes ha contribuido a la interpretación de la obra tucidídea de una forma bastante más decisiva que la analogía con el conocimiento médico contemporáneo al historiador.

III.3.1. Pasiones humanas.

Pues bien, interesa destacar en este momento, como ya he anunciado antes, ese origen tradicional del interés tucidídeo por el carácter humano de los conflictos, y, más en concreto, por esa lucha entre *logos* e irracionalidad, característica de toda la literatura griega, y que remonta, según estamos viendo, a la propia épica. Anteriormente hemos comprobado cómo la humanización de los conflictos es una consecuencia del proceso de secularización y racionalización de las creencias tradicionales, que ha consistido en eliminar los elementos sobrenaturales presentes en aquéllas. Ahora bien, si el protagonismo de lo humano es anterior a dicho proceso de secularización, para estimar en su justa medida el racionalismo de Tucídides, habrá que tener en cuenta, necesariamente, esa tradición a la que su obra pertenece. Lo cierto es que tomar en consideración dichos orígenes literarios permite valorar con mayor rigor el pensamiento

de Tucídides y, por tanto, su selección y tratamiento de los datos, pues se comprende así de manera definitiva que su recurso a la naturaleza humana como causa suficiente de los hechos es una consecuencia necesaria de dicho proceso. Los comentarios de H. Lloyd-Jones (1971) en este sentido iluminan claramente este aspecto de la obra tucidídea, pues ponen en evidencia que el racionalismo de Tucídides –que consiste, como digo, en negar la motivación divina en las acciones humanas– constituye un proceso de secularización que se ha producido dentro de una cultura en la que, ya desde los orígenes de la tradición, los dioses actuaban, no desde fuera, sino a través de las pasiones humanas, tal y como es posible comprobar en la épica.¹⁴⁵ Ya he comentado cómo visiones como ésta, que estudian la evolución del pensamiento griego teniendo en cuenta la continuidad de los elementos presentes en la tradición, han resultado minoritarias en la Filología Clásica durante mucho tiempo debido a la fuerte influencia que han ejercido las visiones en las que, por el contrario, se subrayan primordialmente los momentos de ruptura de dicho proceso. Por lo que se refiere a la épica, en concreto, esa diferencia de enfoque implica una distinta valoración de las creencias reflejadas en los poemas homéricos acerca de la impureza. Cuando se enfatiza la ruptura no se aprecian valores éticos asociados a dicha creencia, y se considera más bien que en la cultura griega se produjo una evolución desde una “cultura de vergüenza”, como la que supuestamente reflejan los poemas, a otra “de culpa”. Por el contrario, al considerar la continuidad de pensamiento a lo largo de la tradición, dichos valores quedan puestos en evidencia, y la distinción entre ambos tipos de cultura resulta menos significativa. Este debate ha estado casi siempre relacionado también con la cuestión de la capacidad o incapacidad de actuación individual de los héroes homéricos, pues, en efecto, la presencia o ausencia de una dimensión ética de las acciones va ligada a una visión

¹⁴⁵ Cf. H. Lloyd-Jones (1971), pág. 144.

diferente de la autonomía individual, que se niega o infravalora en las visiones que marcan más tajantemente la ruptura.¹⁴⁶

Ocorre, sin embargo, que la abundante literatura que ha surgido como réplica a esas visiones ha enriquecido hasta tal punto nuestro conocimiento de la épica y, en general, de la literatura griega, que hoy en día se puede afirmar que el debate ha concluido con una importante matización de las visiones más rupturistas, de tal manera que, en general, no cabe ya ninguna duda acerca de lo útil que resulta para la crítica perseguir en la tradición la continuidad de pensamiento.¹⁴⁷ Como ya he comentado anteriormente, esta tendencia se ha revelado muy fructífera para la interpretación del desarrollo de la historiografía como género. Por otra parte, por lo que se refiere a la cuestión concreta del individuo, tal y como quedó también apuntado más arriba, el olvido de dicha continuidad ha propiciado interpretaciones de la obra tucidídea en las que el recurso a la naturaleza humana como causa suficiente de los hechos parece ligar la motivación humana a la naturaleza, más que a las propias pasiones y deseos. Recordemos que dichas interpretaciones “medicalizadas” desatienden totalmente la posible continuidad de nociones éticas y de responsabilidad individual en el desarrollo de este concepto tucidídeo, ya que parten de la premisa de que en la cultura griega no existe hasta ese momento, como veíamos, un individuo con conciencia de su unidad. Ahora bien, según estamos viendo ahora, esta tesis no se puede sustentar sin más hoy en

¹⁴⁶ El debate se centra, fundamentalmente, en las influyentes conclusiones de B. Snell (1946) sobre la falta de unidad del hombre homérico, en su clásico *Die Entdeckung des Geistes*, caps. I y II, así como en la aplicación al mundo griego de la distinción entre una cultura de vergüenza y otra de culpa, llevada a cabo por E. R. Dodds (1951). La polémica se ha avivado posteriormente con las aportaciones de A. W. H. Adkins (1960) y (1972), quien niega la existencia de un concepto de responsabilidad moral y distingue entre valores competitivos –predominantes, a su juicio, en los poemas– y valores cooperativos. Todos los presupuestos de esta “tendencia primitivista” –según se la ha denominado en alguna ocasión– aparecen cuestionados y criticados de una u otra forma en diversos trabajos, entre los que cabe destacar los siguientes: A. A. Long (1970), H. Lloyd-Jones (1971, cap. I) y (1990), K. J. Dover (1983b), R. W. Sharples (1983), M. Schofield (1986 = 2001), R. Gaskin (1990 = 2001), S. Halliwell (1990), A. Schmitt (1990), D. L. Cairns (1993a) y (1993b = 2001), B. Williams (1993) y G. Zanker (1994), Ch. Gill (1993), M. Clarke (1999).

¹⁴⁷ Cf. R. B. Rutherford (1996), págs. 42 y ss.

día, una vez que la interpretación de los poemas homéricos se ha enriquecido con abundantes aportaciones que ofrecen una visión bastante más unitaria del hombre homérico. Así pues, para comprender el protagonismo del hombre en la historia tucidídea, más que pensar en una transferencia del concepto de naturaleza desde el ámbito de la medicina al de la historiografía, es necesario poner en un primer plano esa preocupación por la responsabilidad individual de las propias acciones que caracteriza la cultura griega desde sus orígenes, y que, como hoy parece evidente, está presente ya en la propia épica. Por lo tanto, parece muy conveniente analizar con más detenimiento la posible vinculación de la descripción tucidídea de la *peste* respecto a su más antiguo antecedente literario, pues cabe esperar, por cuanto hemos ido viendo hasta ahora, que el relato de la *peste* homérica pueda iluminar de una u otra forma la interpretación del relato tucidídeo.

Lo cierto es que la descripción de la epidemia ateniense ha sido objeto de interpretaciones muy polarizadas, tal y como ya hemos tenido ocasión de comprobar. De este modo, su posible dependencia respecto a la épica ha sido insuficientemente analizada, y, en concreto, no se ha tratado de determinar si existe algún tipo de vinculación significativa entre dicho pasaje y el pasaje épico de la *peste* enviada por Apolo. La polarización de las interpretaciones consiste en que la descripción de la epidemia ateniense es entendida, o bien como un relato que simplemente imita los relatos tradicionales; o bien, por el contrario, como una descripción racionalista y científica que consiste en una mera inversión de las concepciones arcaicas de la epidemia.

Pues bien, las interpretaciones del primer tipo señalan a veces una vinculación directa de la descripción tucidídea de la epidemia con el pasaje de la *peste* homérica que da comienzo a la *Ilíada*; sin embargo, esa vinculación suele ser entendida, según hemos

visto en el capítulo anterior, como una mera relación mimética entre tópicos literarios. De esta forma se subraya el carácter artístico o retórico del pasaje tucidídeo y se cuestiona –o incluso se niega totalmente– su valor como documento histórico. En las interpretaciones del otro tipo, por el contrario, al comparar ambos pasajes se observa tan sólo la desviación del pensamiento racionalista del historiador con respecto al pensamiento tradicional, y los comentarios se limitan entonces a constatar la diferencia entre la concepción arcaica del λοιμός y la concepción científica de la enfermedad. En ninguno de los dos casos, desde luego, cabe la posibilidad de reconocer una influencia determinante de la épica sobre una narración, no ya ficticia ni mítica, sino historiográfica, y, de esta forma, la posible continuidad de pensamiento respecto a la tradición –cuya comprensión parece constituir hoy en día uno de los enfoques fundamentales para abordar la obra tucidídea– resulta totalmente oscurecida. Por lo tanto, si dicha influencia está presente, en general, en el desarrollo de todo el género, como hoy en día parece evidente, no podemos dejar de preguntarnos hasta qué punto se puede apreciar también en este pasaje concreto, a pesar de la innegable racionalización de las creencias tradicionales que subyace, como ya hemos visto, en el concepto tucidídeo de epidemia.

Es cierto, sin duda, que, además de la evidente diferencia sobre el carácter natural o sobrenatural de la epidemia, entre ambos pasajes no parece existir ningún tipo de similitud en lo que podríamos denominar la dimensión moral del relato, dimensión que en la narración tucidídea se concreta en la crisis descrita por el historiador como consecuencia de la enfermedad, y que aparece representada fundamentalmente en el incumplimiento de los ritos funerarios. No cabe duda de que la descripción de tal crisis es la que aporta a la narración el carácter metafórico o paradigmático que lo ha convertido en un modelo para la posteridad. Desde luego, en el pasaje épico de la *peste*

no se aprecia nada semejante y, en el caso concreto de dichos ritos, no se produce un incumplimiento como el descrito por Tucídides, pues las víctimas de ese λοιμός enviado por Apolo son entregadas al fuego, cumpliéndose así las normas establecidas.¹⁴⁸

Ahora bien, de acuerdo con lo visto hasta ahora, merece la pena investigar esa posible relación, pues tal vez sea más compleja de lo que se puede apreciar en una comparación superficial. Ciertamente, el lugar tan destacado que la *peste* de Apolo ocupa en la *Iliada*, en la que actúa como auténtica “obertura”, invita a plantear la posible relevancia de dicho episodio dentro del poema y, con ello, su posible influencia en la descripción del historiador ateniense. Así pues, el objetivo que me propongo a continuación consiste, precisamente, en intentar determinar con mayor exactitud la relación existente entre la *peste* homérica y la *peste* de Tucídides.¹⁴⁹

III.3.2. Perros y aves.

Uno de los aspectos de la descripción tucidídea que resulta más chocante –sobre todo desde el punto de vista médico– es la referencia del historiador a los perros y las aves (II 50, 1-2). De hecho, se ha suscitado en la crítica una cierta polémica acerca de cuál es el sentido exacto de las afirmaciones de Tucídides en este paso de la descripción. En el Apéndice I me he ocupado de ello, pues dicha mención tiene interés para un posible diagnóstico de la enfermedad; de manera que en este momento me limitaré a

¹⁴⁸ Cf. H. F. J. Horstmanshoff (1992), págs. 46-47.

¹⁴⁹ Puesto que la *Iliada* desempeña un papel de singular relevancia en la historia de la cultura griega, la interpretación del texto tucidídeo no puede dejar de tener en cuenta, tal y como G. E. R. Lloyd (2003, pág. 120) ha sugerido, que para el lector griego la asociación con el emblemático relato homérico resultaba inevitable.

ampliar los datos literarios de la cuestión, remitiendo al lector interesado en las cuestiones clínicas al citado Apéndice.

Pues bien, en los relatos tradicionales el λοιμός suele aparecer representado como un mal que se extiende sobre toda la ciudad y afecta no sólo a los hombres, sino también a los animales. Así ocurre, en efecto, en la *peste* homérica, pues Apolo dispara sus flechas no sólo contra los guerreros, sino también contra el ganado y los perros:

ἔζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ' ἰὸν ἔηκε·
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο·
οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπ' ὤχετο καὶ κύνας ἀργούς,
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἐχεπευκὲς ἐφίει·
βάλλ'· αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί.

*Luego se sentó [Apolo] lejos de las naves y arrojó con tino una saeta;
y un terrible chasquido salió del argénteo arco.
Primero apuntaba contra las acémilas y los ágiles perros;
mas luego disparaba contra ellos su dardo con asta de pino
y acertaba; y sin pausa ardían densas las piras de cadáveres.
(Ilíada, I 48-52)*

Cuando se subraya la dependencia de Tucídides con respecto a sus modelos literarios, se suele ver en su referencia a los perros y las aves una mera imitación en este sentido concreto. De una forma semejante, probablemente, el escoliasta interpretaba otro momento de la descripción —en el que Tucídides (II 51, 4) asegura que los atenienses morían como corderos—, entendiendo que el historiador se refería, no a la mortandad causada por el carácter contagioso de la epidemia, sino al hecho de que el ganado también era víctima de la enfermedad. La interpretación del escoliasta no ha tenido mucho éxito, pues el sentido de esta afirmación de Tucídides parece bastante claro.¹⁵⁰ Sin embargo, en la muerte de los perros consignada por Tucídides en su relato

¹⁵⁰ Cf. S. Hornblower, *CT*, I, pág. 325. El escoliasta explica que el paso tucidídeo en cuestión (ὥσπερ τὰ πρόβατα) se explica “porque las ovejas también se veían afectadas por la enfermedad y también la transmitían” (ὅτι τὰ πρόβατα μεταληπτικά καὶ μεταδοτικά τῆς νόσου). Una interpretación semejante ha dado pie a considerar la posible extensión de la enfermedad al reino animal (cf. Apéndice I.2.1 e *ibid.* 4.2.2).

se sigue viendo en algunas ocasiones el resultado de la aplicación de un modelo semejante. Naturalmente, una interpretación de este tipo presupone que las afirmaciones de Tucídides no estarían basadas en absoluto en una observación empírica, sino que consistirían en una simple repetición del esquema preconcebido que la tradición le ofrecía como modelo.¹⁵¹ Desde luego, desde un punto de vista médico, es importante determinar la veracidad o falsedad de este dato, para saber si los animales, concretamente los perros –a los que se limita, al parecer, el comentario de Tucídides–, también fueron víctimas de la epidemia, pues ésta puede ser una información que sirva para discriminar entre unos diagnósticos y otros. Pues bien, al margen del posible diagnóstico de la enfermedad, es precisamente en la discusión médica surgida a propósito de este pasaje donde resulta evidente que las afirmaciones del historiador se limitan a un contexto muy determinado, el contexto del contagio por ingestión; y que ésta es la razón por la que Tucídides menciona estos animales y no otros, porque éstos, y no otros, son los que se suelen ver en torno a los cadáveres insepultos; y éstos son, por tanto, los que Tucídides “esperaba ver” en ese momento, cuando los atenienses estaban tan abrumados por las circunstancias que dejaron de cumplir hasta los deberes más elementales.¹⁵² Ciertamente, si la composición del pasaje se basara en la aplicación de un esquema tradicional de λοιμός, más que en una observación directa de los hechos, no se entiende por qué Tucídides habría limitado de este modo el efecto de la enfermedad sobre los animales, pues lo cierto es que, pese a los intentos del escoliasta,

¹⁵¹ Cf. O. Luschnat (1970), 1203-1204, A. J. Woodman (1988), pág. 38 y J. Bellemore-I. M. Plant (1994b), págs. 528 y ss. En la discusión surgida en torno a la posible relación entre la *peste* tucidídea y la descrita por Sófocles en *Edipo Rey*, también se ha dado por supuesta una interpretación semejante para el pasaje tucidídeo; así lo hacen B. M. W. Knox (1956, págs. 137 y ss.) y C. W. Müller (1984, págs. 34 y ss.), aunque valorando de forma diferente dicha relación, pues el primero considera la descripción sofoclea como dependiente de la tucidídea, y, por tanto, reflejo de una realidad histórica; mientras éste último subraya el carácter tradicional de todas esas características del λοιμός. En ninguna de estas interpretaciones se cuestiona la posible interpretación del pasaje de Tucídides, que en esta discusión actúa como “convidado de piedra”.

¹⁵² Cf. A. J. Holladay (1988) e *infra*, Apéndice I.2.1.

no es posible encontrar en la descripción tucidídea la constatación de un efecto indiscriminado de la epidemia sobre el ganado, cuando, sin embargo, en el momento de la epidemia había probablemente bastantes animales en la ciudad como consecuencia de la evacuación, y, por tanto, también podrían haber sido víctimas de una de esas calamidades míticas.¹⁵³

Así pues, parece bastante claro que la referencia a los perros y las aves no está tomada directamente del pasaje homérico de la *peste* como un mero elemento tradicional característico del λοιμός. Por lo tanto, las observaciones empíricas de Tucídides demuestran ser, una vez más, totalmente pertinentes, y no existe, pues, ninguna razón para poner en duda su fiabilidad. Desde esta perspectiva, las afirmaciones del historiador resultan bastante comprensibles:

γενόμενον γὰρ κρεῖσσον λόγου τὸ εἶδος τῆς νόσου τὰ τε ἄλλα χαλεπωτέρως ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν προσέπιπτεν ἑκάστῳ καὶ ἐν τῷδε ἐδήλωσε μάλιστα ἄλλο τι ὃν ἢ τῶν ξυντρόφων τι· τὰ γὰρ ὄρνεα καὶ τετράποδα ὅσα ἀνθρώπων ἄπτεται, πολλῶν ἀτάφων γιγνομένων ἢ οὐ προσήει ἢ γευσάμενα διεφθείρετο. τεκμήριον δέ· τῶν μὲν τοιούτων ὄρνιθων ἐπίλειψις σαφὴς ἐγένετο, καὶ οὐχ ἑωρῶντο οὔτε ἄλλως οὔτε περὶ τοιοῦτον οὐδέν· οἱ δὲ κύνες μᾶλλον αἴσθησιν παρείχον τοῦ ἀποβαίνοντος διὰ τὸ ξυνδιαιτᾶσθαι.

La naturaleza de esta enfermedad fue tal que escapa sin duda a cualquier descripción; atacó a cada persona con más virulencia de la que puede soportar la naturaleza humana, pero sobre todo demostró que era un mal diferente a las afecciones ordinarias en el siguiente detalle: las aves y los cuadrúpedos que comen carne humana, a pesar de haber muchos cadáveres insepultos, o no se acercaban, o si los probaban perecían. Y he aquí la prueba: la desaparición de este tipo de aves fue notoria, y no se las veía ni junto a ningún cadáver ni en ningún otro sitio; los perros, en cambio, por el hecho de vivir con el hombre, hacían más fácil la observación de los efectos. (II 50, 1-2)

¹⁵³ Aunque las ovejas del Ática habían sido enviadas a Eubea, como el propio Tucídides señala (II 14; cf. A. J. Holladay, 1988, pág. 249), en Atenas había seguramente animales suficientes para poder observar el fenómeno (cf. Andócides, frag. 4 Blass = Suda s. v. σκάνδιξ; y escolios de Aristófanes, *Acarnienses*, 478; de donde se deduce la presencia de algún ganado en la ciudad).

Probablemente, el propio Tucídides había observado cómo el ganado permanecía inmune a la enfermedad; en cambio, al dirigir su mirada sobre los cadáveres insepultos, pudo comprobar que los perros se contagiaban por ingestión, aunque le resultó imposible determinar este extremo en el caso de las aves, ya que no logró ver ninguna, por más que lo intentó, pues, por la razón que fuese, éstas habían desaparecido de la ciudad. El propio Tucídides parece ser consciente del carácter distintivo de este rasgo de la epidemia, y por ello lo consigna en su relato. Sin embargo, en este momento nos interesa, no ya el posible contenido clínico de estas observaciones, ni tampoco el espíritu científico que sin duda denotan, sino la determinación homérica que –pese a todo lo dicho– se puede apreciar en ellas, según trataré de mostrar a continuación.¹⁵⁴

Pues bien, estas observaciones de Tucídides están basadas, por supuesto, en un saber bastante común, pues cualquiera puede esperar la presencia de esos animales en concreto en torno a los cadáveres, tal y como el propio historiador hizo. Ahora bien, en la cultura griega la presencia de los perros y las aves en torno a los cadáveres insepultos constituye algo más que un mero “saber común”, pues la referencia a dichos animales forma parte de un conjunto de creencias y valores de singular relevancia. Creencias y valores que remontan sin duda a la épica homérica y, especialmente, a la *Iliada*. En efecto, es bastante frecuente en la literatura griega enfatizar de este modo el incumplimiento de los ritos funerarios, de tal manera que estos animales simbolizan la crueldad de una práctica semejante, práctica que en la Grecia clásica constituía un motivo de impureza o *miasma*, tal y como he apuntado ya.¹⁵⁵ El carácter universal de

¹⁵⁴ Esta capacidad de observación de Tucídides es, sin duda, un rasgo que él mismo comparte con la medicina contemporánea, un rasgo que ayuda a definir, por otra parte, la propia historiografía, cuya racionalidad procede en buena medida, como es sabido, de la *αὐτοψία* (cf. G. Schepens, 1980).

¹⁵⁵ Cf. R. Parker (1983). Sobre la importancia general de estos ritos para la vida en sociedad, cf. *supra*, III.2.1 y n. 107. Dada la relevancia de los ritos funerarios en la religión griega, J. D. Mikalson (1984, especialmente pág. 218) considera totalmente pertinente el énfasis otorgado por Tucídides a su incumplimiento, para expresar de ese modo “the depth of the breakdown of the social fabric and of religious practices”.

los valores que los ritos funerarios representan hace que no necesitemos más explicaciones para comprender la importancia que el extraordinario incumplimiento de tales ritos tuvo durante la epidemia ateniense. Ahora bien, conviene tener en cuenta el significado más concreto de esta impureza en la cultura griega, para apreciar correctamente su profundo sentido en la descripción tucidídea, pues su relevancia puede pasarnos desapercibida, bien porque lo consideremos un valor universal sobre el que no es necesaria una mayor reflexión; bien porque consideremos, como veíamos antes, que Tucídides simplemente ha enfatizado de este modo el carácter no sobrenatural de la epidemia, pues ésta no es consecuencia de la impureza del incumplimiento de tales ritos, sino causa. Ciertamente, es en la *Iliada* donde estos valores han encontrado una expresión de una fuerza inigualable, y es muy probable que este poema haya influido de una forma decisiva en la extensión de dichos valores, no sólo en la cultura griega, sino en la nuestra en general.

Por lo tanto, cabe suponer que las observaciones del historiador ateniense están determinadas en muy buena medida por el simbolismo que estos animales han adquirido entre los griegos, simbolismo, como digo, especialmente relevante en la *Iliada*. Desde luego, se puede pensar que dichas observaciones habrían podido tener lugar sin la existencia de dicho significado. Ahora bien, cabe preguntarse también si otro observador, o un observador en un contexto diferente, habrían dirigido su mirada sobre dichas escenas con una decisión semejante a la mostrada por el historiador ateniense. Desde luego, es muy probable que quien ya ha perdido de vista los orígenes de sus propios valores no tenga la determinación de proponerse tales observaciones. Y ésta es, probablemente, una de las razones por las que este dato de la descripción tucidídea tiene un carácter verdaderamente singular en la historia de la clínica y resulta verdaderamente

chocante desde un punto de vista médico.¹⁵⁶ En cualquier caso, como veremos más adelante, el incumplimiento de los ritos constituye un momento muy relevante en la narración tucidídea como símbolo de la crisis que el propio historiador describe, y en este sentido, hay que tener en cuenta que ha sido precisamente la épica homérica la que, sin lugar a dudas, ha educado a los griegos en la importancia de los valores olvidados durante la epidemia ateniense.

III.3.3. La *paideia* homérica.

Pues bien, toda la cultura griega muestra un extraordinario interés por las cuestiones relacionadas con los ritos funerarios así como por la actitud que es necesario adoptar frente a los restos mortales y frente a la muerte, poniendo de manifiesto de esta forma una preocupación general por el problema de cómo afrontar sus consecuencias físicas y reales.¹⁵⁷ Por otra parte, según acabo de decir, el simbolismo de los perros y las aves está presente no sólo en la *Ilíada*, sino también en otros documentos literarios griegos, especialmente en la tragedia, donde la cuestión del respeto a los muertos constituye un tema de singular frecuencia.¹⁵⁸ Seguramente, además, el motivo del

¹⁵⁶ Cf. A. J. Holladay (1988) e *infra*, Apéndice I.2.1.

¹⁵⁷ Cf. C. Segal (1971), págs. 3 y ss., de cuyo brillante estudio sobre el tema de la mutilación en la *Ilíada* depende toda esta exposición. Para el uso épico del término “perro”, cf. M. Faust (1970) y J. Redfield (1975), págs. 239 y ss. J. Griffin (1980, cap. I) ha subrayado el simbolismo de muchas escenas de los poemas homéricos, y ha llamado la atención sobre la crueldad representada en la *Ilíada* por la imagen de los perros y las aves. Sobre los ritos funerarios en Grecia y, en general, la actitud ante la muerte, cf. D. C. Kurtz-J. Boardman (1971), E. Vermeule (1979), R. Garland (1985), I. Morris (1987), (1992) y Ch. Sourvinou-Inwood (1995).

¹⁵⁸ Cf. Esquilo, *Suplicantes*, 800-801, Sófocles, *Antígona*, 29-30, 203-206, 1015-1022, Eurípides, *Heráclidas*, 1052, *Fenicias*, 1634, *Ión*, 504-506, *Hécuba*, 1078, *Electra*, 896-898. Para referencias más generales, cf. Eurípides, *Suplicantes*, 47 (“bocado de fieras montaraces”), 282 (“presa de las fieras”), *Hécuba*, 25-30, *Troyanas*, 1081. Para la insistencia de la tragedia en el respeto a los muertos, cf. R. Garland (1985), cap. I y pág. 101.

maltrato de los cadáveres que aparece en la *Ilíada* no constituye ninguna innovación, sino que es común a toda la épica, incluso en el ámbito oriental.¹⁵⁹ Pero lo cierto es que en la *Ilíada*, tal y como ha sido puesto de relieve por C. Segal (1971) en su brillante análisis sobre la mutilación, el tema del cuerpo ha adquirido una elaboración artística tan singular que se encuentra integrado de forma muy significativa en el desarrollo de la acción del poema, y constituye, por tanto, un motivo literario que va más allá del empleo de una serie de fórmulas estereotipadas. A lo largo de todo el poema, en efecto, el incumplimiento de los ritos funerarios está presente como una continua amenaza; una amenaza que se va incrementando a medida que crecen también la violencia y el ansia de venganza. El motivo del maltrato de los enemigos vencidos no se limita, desde luego, al abandono de sus cuerpos en el campo de batalla a merced de la crueldad de los animales, sino que incluye además las sevicias cometidas sobre ellos por los vencedores. “Ser presa de perros y aves” es, pues, uno de los temores principales del héroe homérico, pues ello significa la privación de las honras fúnebres y la aniquilación absoluta de sus restos mortales. La expresión es utilizada por el poeta épico ya en el proemio de la *Ilíada*, y este hecho no puede dejar de llamar la atención, pues lo cierto es que en ningún momento del poema se cumple la afirmación anunciada allí, y ningún héroe resulta abandonado a merced de los perros y las aves:

μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
οὐλομένην, ἣ μυρὶ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε,
πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν
οἰωνοῖσί τε πᾶσι, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή,
ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε
Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.

*La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles,
maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,
precipitó al Hades muchas valientes vidas*

¹⁵⁹ Cf. J. Griffin (1980), pág. 44.

*de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros
y para todas las aves —y así se cumplía el plan de Zeus—,
desde que por primera vez se separaron tras haber reñido
el Atrida, soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus.
(Ilíada, I 1-7)¹⁶⁰*

En efecto, tal posibilidad constituye sólo una amenaza creciente a lo largo del poema, que no se cumple finalmente gracias a la intervención de los dioses. Este simple detalle indica ya la relevancia de este tema en el desarrollo de la obra y da una idea de la compleja interacción entre dioses y hombres que se produce en ella, pues, si bien son los dioses los que preservan los cuerpos de los vencidos, la obra concluye, como es bien sabido, con el cumplimiento de las honras fúnebres de Héctor, a través de una trama en la que la motivación humana está presente también.

Por lo tanto, no se puede descartar sin más una relación más estrecha entre la *peste* homérica y el cumplimiento del honor debido a los muertos (γέρας θανόντων), pues no hay que olvidar que el poema que concluye así se había iniciado precisamente con la *peste*.¹⁶¹ Muchas veces se ha señalado la existencia de diversas referencias internas entre el canto I y el XXIV y hay, en verdad, indicios suficientes para considerar que la *peste* homérica se encuentra integrada en esta compleja trama que concede a los hombres la oportunidad de reconocer por sí mismos, como Aquiles hace finalmente, la

¹⁶⁰ Cf. J. Redfield (1979), pág. 101. J. Griffin (1980, cap. 4, especialmente pág. 119) ha destacado la importancia de que el motivo de los perros y las aves aparezca ya en el proemio y ha recordado cómo, frente a la indiferencia de los críticos modernos, los escoliastas sí enfatizaban el efecto emocional de éste: “The audience reacts to the mention of the unburied dead with emotion”. En la cultura griega el tema de la mutilación y del maltrato de los muertos contiene una carga emocional de una extraordinaria intensidad: “There is hardly anything in Greek antiquity which is so surrounded with intense feeling as this matter of the mutilation or dishonouring of the dead” (G. Murray, 1907, págs. 73-74).

¹⁶¹ R. Garland (1982, especialmente pág. 71) ha llamado la atención sobre el hecho de que las obligaciones de los vivos hacia los muertos (γέρας θανόντων) no están motivadas en los poemas por ningún tipo de temor supersticioso a una posible influencia de éstos desde el más allá. Y aunque él mismo no encuentra claramente justificado el carácter religioso de este deber humanitario, reconoce, no obstante que “there is some evidence to suggest that neglect of the dead was an offence against the gods”. Esta actitud se mantiene, en general, en toda la cultura griega, de tal manera que el muerto suele inspirar “pity rather than fear” (cf. R. Garland, 1985, especialmente cap. I). G. Murray (1907, págs. 86-87) relaciona muy acertadamente la piedad y el respeto que inspiran los muertos en los poemas homéricos con los que suscitan, en general, los suplicantes indefensos (cf. también A. A. Long, 1970, pág. 138).

importancia de ciertos valores; valores universales, como digo, pero que emergen en la cultura griega probablemente en este momento.¹⁶²

Esto significa que el λοιμός épico no es sólo una calamidad de origen divino que cesa una vez se ha aplacado la cólera del dios agraviado, sino que forma parte además de una construcción más amplia en la que se desarrollan nociones éticas y de responsabilidad individual. Es decir, la *peste* de la *Ilíada* no es un relato tradicional más, sino un elemento fundamental en una obra de singular relevancia para el desarrollo del pensamiento y los valores helénicos. Desde esta perspectiva, el proceso de racionalización de Tucídides resulta bastante más comprensible, pues, según esto, la secularización no hace sino profundizar la dimensión humana presente ya en la concepción antigua.¹⁶³

En el caso de la *Ilíada*, como vemos, contar con las motivaciones humanas en la trama permite integrar en la interpretación elementos que de otro modo resultarían

¹⁶² Para el paralelismo entre el canto I y el XXIV, así como para la integración del canto XXIV en el poema, cf. C. H. Whitman (1958), págs. 253-258, K. Deichgräber (1972) y C. W. Macleod (1982), págs. 32-35. Gracias a la interpretación de dicho paralelismo, D. R. Blickman (1987) ha señalado esa dimensión ética de la *peste* homérica y R. J. Rabel (1990) ha explorado la similitud existente entre la cólera de Apolo y la de Aquiles, así como entre ambas figuras. Sobre este paralelismo, cf. también L. Muellner (1996), cap. IV. Lejos queda, pues, hoy en día la idea, defendida por Wolf en sus *Prolegomena* e impulso fundamental para la crítica analítica, de que el episodio final de piedad resultaba incoherente con el resto del poema y con el protagonismo de la cólera (cf. G. W. Most, 2003, págs. 50 y ss.).

¹⁶³ Aunque no todo el mundo estaría de acuerdo en considerarla un libro “sagrado” como la *Biblia*, la *Ilíada* tiene, sin lugar a dudas, un carácter de “enciclopedia tribal” –según la terminología de Havelock– que implica un papel fundamental en la formación individual y en la transmisión de valores colectivos dentro de la cultura griega (cf. A. Ercolani, 2006, págs. 183-194). La comparación con la literatura oriental, por la que la crítica se ha interesado en las últimas décadas, puede servir para poner de manifiesto –al margen de si existió o no una influencia directa– esa dimensión religiosa que en ocasiones pasa desapercibida tras la aparente mundanidad de los dioses olímpicos y el carácter cruento de las acciones humanas; cf. en este sentido las interesantes apreciaciones de J. Haubold (2002), quien señala que, al igual que otras historias semejantes del Oriente próximo, la épica griega era también una “historia tradicional del mundo”, o una auténtica “sacred history”, según la terminología de A. Ford (1992, pág. 47). Por lo que se refiere a los temas que nos ocupan, los paralelismos son abundantes: el dios del Antiguo Testamento lanza también sus flechas y envía calamidades a los hombres, como lo hace igualmente el dios ugarítico Resheph (cf. M. L. West, 1997, págs 348-349); también la *Biblia*, como la *Ilíada*, se sirve de la imagen de los cuerpos insepultos, pasto de perros y aves (cf. C. H. Gordon, 1962, pág. 268 y 1955, así como W. Burkert, 1984). Entre los pasajes más célebres de *pestes* bíblicas figuran la que recayó sobre Egipto como sexta plaga (Moisés, II 9) o la enviada al pueblo de Israel como castigo de David (Samuel, II 24). Algunas de estas referencias han sido señaladas por A. J. Woodman, 1988, pág. 64, n. 191. En apoyo del significado moral del pasaje homérico de la *peste*, J. G. Howie (1995, pág. 150) recuerda el paralelismo existente con una obra de claro contenido “didáctico” como la de Hesíodo (cf. *Trabajos y Días*, 202 y ss. y *supra*, n. 120).

dispersos. Por lo que respecta a la *peste*, parece claro que, de no tener esto en cuenta, habría de ser considerada un mero elemento folclórico sin mayor conexión con el resto del poema, pues difícilmente se entiende su presencia como “obertura” de éste si no existe una vinculación más estrecha con las acciones estrictamente humanas.¹⁶⁴ Y, por supuesto, la integración del pasaje de la *peste* en la trama otorga a esos valores –cuya negación está simbolizada por los perros y las aves– una relevancia que no tendrían de otro modo. No hay que olvidar que se trata de valores sancionados por los dioses y compartidos por todos los griegos. El simbolismo de la *peste* consiste, en efecto, en esa dimensión ética, en la que aparece prefigurada ya una conexión entre *λοιμός* y *stasis* que más tarde se generalizará en la cultura griega.¹⁶⁵

Por lo que respecta a la interpretación de la *peste* tucídidea, las observaciones de Tucídides acerca del incumplimiento de los ritos resultan también, desde esta perspectiva, mucho más relevantes, pues el proceso de secularización que él mismo lleva a cabo al determinar un origen no sobrenatural para la enfermedad no consistiría, en ese caso, en una mera inversión de las creencias tradicionales, sino en una profunda secularización de los valores transmitidos por la tradición. De esta manera, por tanto, las observaciones del historiador sobre el incumplimiento de los ritos adquieren una profundidad de significado mucho mayor, y se comprende mucho mejor el proceso de abstracción que él mismo ha efectuado al constatar tal incumplimiento como uno de los rasgos más distintivos de la gravedad de la crisis reflejada en su descripción. Así pues, pese a su racionalismo, el relato de Tucídides continúa compartiendo con el relato épico

¹⁶⁴ Según M. Delcourt (1938, págs. 23 y ss.), se trata de un elemento “pintoresco” sin sentido religioso. Sin embargo, el papel de la *peste*, “die wie ein erster tragischer Akkord die Symphonie eröffnet”, ha sido enfatizado hace ya algún tiempo por K. Reinhardt (1961, pág. 59), quien ha apuntado cómo ésta constituye el motivo de la disputa entre Aquiles y Agamenón, una acción sagrada que enmarca la profana y la pone en marcha. La *peste*, por tanto, es “an opening image for the poem as a whole” (D. R. Blickman, 1987, pág. 6; cf. también O. Taplin, 1992, págs. 54 y ss.).

¹⁶⁵ Cf. D. R. Blickman (1987), págs. 9-10, M. Cagnetta (2001) y *supra*, n. 120. Aunque desatendida por la crítica durante mucho tiempo, esta dimensión política de la *paideia* homérica tiene una importancia extraordinaria (cf. K. Raaflaub, 2005).

el contenido ético asociado a la plaga homérica y, ciertamente, esa dimensión le imprime un carácter que a veces parece incompatible con dicho racionalismo; o incluso un cierto tono profético, como se ha notado alguna vez. Ahora bien, hay que tener en cuenta que esa dimensión no es incompatible en absoluto con el proceso de secularización de la enfermedad, antes bien, es probablemente una consecuencia necesaria. Por lo tanto, no hay que poner en duda la fiabilidad del relato en tanto que reflejo de un conocimiento empírico por parte del historiador, sino, por el contrario, considerar que este complejo análisis ha servido a Tucídides para dar testimonio de la profunda crisis (κίνησις) que sacudió los cimientos de la convivencia, no sólo en Atenas, sino en toda la Hélade.

Son los dioses, como he dicho, los que se encargan en la *Ilíada* de proteger los cadáveres de algunos héroes vencidos en la batalla. El rescate del cuerpo de Sarpedón, que su padre Zeus encarga a Apolo (XVI 453-457; 666-683), coincide precisamente con la primera aparición del término ἀεκίζειν (559) –con el que se designan las sevicias cometidas sobre los vencidos–, que a partir de ese momento de intensificación de la violencia será frecuente a lo largo del poema.¹⁶⁶ De este modo se evita el ultraje del cadáver de Sarpedón a manos de Patroclo, y se da inicio así a toda una serie de intervenciones divinas que, de forma paralela a esta escalada del horror, impedirán que se cumpla la amenaza anunciada en el proemio. Atenea insta más tarde a Menelao a no abandonar el cadáver de Patroclo a los perros (XVII 556-558), y luego Tetis vierte sobre él néctar y ambrosía para evitar su corrupción (XIX 23-39); Afrodita mantiene a los perros alejados del cadáver de Héctor y lo unge con aceite divino, mientras Apolo lo

¹⁶⁶ El término ἀεκίζειν es valorado también, dentro del desarrollo del pensamiento jurídico y moral en Grecia, por L. Gernet (1917, págs. 217-226), en un estudio en el que queda puesta de relieve la continuidad de dicho pensamiento. Mientras Gernet ha destacado los elementos mágicos y supersticiosos asociados a dicho término, J. P. Vernant (1989, especialmente págs. 45-80) ha enfatizado el principio estético de esta “bella muerte”.

protege del sol (XXIII 184-191), de tal manera que Hermes puede anunciar a Príamo que en ningún momento el cadáver de Hector fue víctima de los perros y las aves (XXIV 410-423); y, en efecto, en el momento de la devolución de su cuerpo, la belleza del héroe troyano permanecerá intacta, como si no hubiera sido en ningún momento objeto de la crueldad de sus enemigos.¹⁶⁷ Pero, como C. Segal (1971) ha señalado al llamar la atención sobre todas estas intervenciones divinas, el poeta homérico no hace intervenir a los dioses hasta que esta acción resulta inteligible en términos de motivación humana. Así se aprecia, sin duda, en la evolución de Aquiles, cuya ansia de venganza se ha ido aplacando en un proceso largo y doloroso, que lo conduce, a través de su encuentro con la *psique* de Patroclo y su aceptación de la muerte del amigo —simbolizada en las honras fúnebres—, a no sentir finalmente consuelo alguno en el ultraje del cadáver de su enemigo y a acceder a la súplica de Príamo para que Héctor reciba el honor que como muerto le corresponde también.¹⁶⁸

Y en esta compleja interacción entre dioses y hombres, es precisamente Apolo, el dios de la *peste*, quien pronuncia el solemne discurso que refrenda esta experiencia, ahora ya auténticamente humana; la experiencia de que más allá de la vida, el hombre no es sino “arcilla inerte” (κωφὴν γαῖαν, XXIV 54).¹⁶⁹ De forma semejante, también parece obra de Apolo el hecho de que el daño infligido después de la muerte no haya

¹⁶⁷ Cf. C. Segal (1971) y E. Vermeule (1979), págs. 109 y ss. Perros y aves constituyen, pues, “an unseen chorus to the fighting”, constantemente invocado, pero que casi nunca sale a escena (*ibid.* pág. 103); y, en tanto que “antifunerales”, se convierten en símbolo de todo lo que la privación de los ritos fúnebres representa (cf. J. Redfield, 1975, págs. 208 y ss.).

¹⁶⁸ La piedad de Aquiles ha sido comentada por C. W. Macleod (1982 y 1996, págs. 1-15, especialmente 12 y ss.), así como por R. B. Rutherford (1982, págs 157-160), por G. Zanker (1994) y por J. Kim (2000), cuyos comentarios, además, tienen en cuenta la integración de la *peste* en esta compleja estructura; cf. también M. Gagarin (1987). Sobre la cólera de Aquiles, cf. L. Muellner (1996). En esta ambigüedad de la figura de Aquiles, F. Vian (1968, pág. 65) ha apreciado una mezcla de rasgos propios del antiguo tipo de guerrero terrible con otros que corresponden a uno nuevo, capaz de moderar su ὄβρις sometándose a la voluntad de los dioses. Sobre la acción de Aquiles como un profundo acto de volición, cf. M. N. Nagler (1974), págs. 169 y ss. La evolución de Aquiles constituye, pues, un verdadero “proceso educativo” (cf. G. W. Most, 2003, pág. 74).

¹⁶⁹ Tal y como J. Griffin (1980, cap. 5, especialmente pág. 168) ha señalado, el antropomorfismo de los dioses griegos permite que la interacción entre hombres y dioses que sustenta los poemas homéricos tenga una clara dimensión ético-religiosa, pues la contemplación de los dioses recuerda al hombre su condición mortal y, con ello, su propia limitación así como las consecuencias de sus acciones.

dejado huella en el cuerpo de Héctor, tal y como Hécuba asegura al contemplar el cadáver de su hijo; como si las flechas de Apolo –las mismas que causan la *peste*– hubieran preservado la belleza del héroe; como si éste, en efecto, nunca hubiera sido abandonado a los perros y las aves, ni sometido a la crueldad humana, y, en cambio, hubiese sido víctima de una de esas heridas divinas en las que la muerte no va acompañada de la destrucción de la belleza ni de la aniquilación de la integridad de los restos mortales:

σεῦ δ' ἐπεὶ ἐξέλετο ψυχὴν ταναήκει χαλκῷ,
πολλὰ ρυστάζεσκεν ἐοῦ περὶ σῆμ' ἐτάροιο
Πατρόκλου, τὸν ἔπεφνες· ἀνέστησεν δέ μιν οὐδ' ὥς.
νῦν δέ μοι ἐρσήεις καὶ πρόσφατος ἐν μεγάροισι
κεῖσθαι, τῷ ἵκελος ὃν τ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
οἷς ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιχόμενος κατέπεφνεν.

*A ti, desde que [Aquiles] te quitó la vida con el bronce, de extenso filo,
te ha arrastrado repetidamente alrededor del túmulo de su compañero
Patroclo, a quien tú mataste; pero ni así lo ha resucitado.
Y ahora, con la tez fresca del rocío e incorrupta, yaces
en mi palacio, parecido a quien Apolo, el de argénteo arco,
acaba de agredir y matar con sus suaves dardos.
(Ilíada, XXIV 754-759)*

De este modo, pues, la amenaza del proemio ha quedado sin cumplimiento, y en ningún momento se ha hecho realidad lo más temido, el “horror de lo indecible” que esa “arcilla inerte” simboliza.¹⁷⁰

¹⁷⁰ El incumplimiento de los ritos condena al héroe a la inhumanidad más absoluta, al “horror de lo indecible”, excluyéndolo “a la vez de los vivos, de los muertos, de sí mismo” (J. P. Vernant, 1989, pág. 77). Hay que tener en cuenta que la mutilación del cuerpo es la “mutilación del hombre”, pues en el cuerpo reside la identidad individual del hombre homérico (cf. M. Clarke, 1999, pág. 165). De hecho, en los poemas el término σῶμα tiene un uso muy específico, pues designa tan sólo el cadáver o el ser vivo que se convierte en presa de un animal salvaje; por lo que tal vez la primera acepción se derive precisamente de esta última, pues suele aparecer en un contexto en el que el cadáver resulta privado de sepultura (cf. H. Koller, 1958). La identidad entre cadáver e individuo se conserva en los ritos fúnebres, pues en ellos el cuerpo funciona como signo metonímico de la persona (cf. Ch. Sourvinou-Inwood, 1995, págs. 56-57). Sobre el carácter individualizador del monumento fúnebre, cf. S. C. Humphreys (1983) y S. C. Humphreys-H. King (1981). La lección homérica aparece claramente reflejada, por otra parte, en varios fragmentos de Mosquión: <τί> κέρδος οὐκέτ' ὄντας αἰκίζειν νεκρούς ' τί τὴν ἄναυδον γαῖαν ὑβρίζειν πλέον (frag. 7 Snell, 1-2); κενὸν θανόντος ἀνδρὸς αἰκίζειν σκιάν· (frag. 3 Snell, 1); cf. también Platón, *República*, 469 d-e.

III.3.4. *Arcilla inerte*: la experiencia de Atenas.

Gracias a la perspectiva abierta por la comparación con la épica, la *peste* ateniense se revela como una auténtica experiencia de la destrucción de los valores, una experiencia que la extraordinaria fuerza emotiva de Tucídides ha sabido transmitir a lectores de tantas generaciones. Por encima del horror provocado por la enfermedad con sus síntomas insufribles, por encima del dolor y de la muerte que se extienden por la ciudad, el historiador no ha dudado en enseñarnos el verdadero rostro del horror, mostrándonos, a través de la determinación épica de su mirada, cómo los hombres se convertían en *arcilla inerte* por obra de la *peste*. Difícilmente la aplicación de modelos retóricos o de esquemas preconcebidos habría logrado transmitir un sentimiento semejante. Camus ha resumido así su comprensión de la experiencia transmitida por el historiador: “Tucídides ha visto”.¹⁷¹ Tal vez no quepa mejor comentario. Cada vez que buscamos en la historiografía antigua todo aquello que este género no puede ofrecernos, cada vez que cuestionamos la selección de los datos efectuada por el historiador y ponemos en duda su objetividad, deberíamos recordar que “Tucídides ha visto”, y que su testimonio, el testimonio de la experiencia ateniense, constituye, sin duda, una de las perspectivas desde las que él mismo ha contemplado la guerra en su conjunto.

De hecho, se ha observado en más de una ocasión cómo diversos pasajes a lo largo de *La guerra del Peloponeso* —en los que el historiador ha enfatizado el incumplimiento de los ritos funerarios en diferentes momentos de su historia— parecen

¹⁷¹ El examen de diversos documentos preparatorios de la novela ha permitido a P. Demont (1996, especialmente pág. 146) confirmar que *La peste* de A. Camus se inspira directamente en la descripción tucídidea, pese a que ésta no es mencionada nunca en la propia obra. Tal y como Camus reconoce en dichos documentos, el relato del historiador constituye un verdadero testimonio frente al cual todo relato posterior es tan sólo comentario de aquél: “C’est Thucydide qui a vu la peste” (...) Lucrèce commente et il n’est pas mauvais que nous commentions à notre tour. C’est n’est pas trop de deux commentaires sur un texte aussi important. Les chrétiens depuis des siècles vivent au milieu d’une cascade de commentaires de commentaires. Pourquoi pas les pestiférés. C’est une religion qui en vaut bien une autre”.

evocar la experiencia de la *peste* ateniense. Esos ecos internos difícilmente podrán ser considerados meros recursos literarios si se tiene en cuenta el profundo significado que Tucídides ha otorgado a dicho incumplimiento, así como el carácter de verdadero testimonio que su relato parece poseer.¹⁷²

Pues bien, a alguno de estos pasajes ya me he referido con anterioridad, pues son precisamente algunos de los momentos más dramáticos de la obra. El episodio del heraldo ampraciota, por ejemplo, constituye, según vimos, un momento verdaderamente trágico de la narración, pues la magnitud de la desgracia provoca el olvido de los deberes más sagrados. La relevancia del incumplimiento de los ritos funerarios ayuda a comprender esa dimensión trágica, tan brillantemente comentada por H. P. Stahl, al permitirnos vislumbrar la profundidad del dolor que esta anagnórisis produce en el heraldo, y, por tanto, en el lector.¹⁷³ El incumplimiento de los ritos se convierte, pues, en símbolo de una crueldad cuya manifestación más directa y real se anticipa al mismo tiempo de este modo, ya que la crueldad, como en la *Ilíada*, se irá incrementando a medida que avance la guerra. En efecto, el abandono de los cadáveres se producirá más adelante en situaciones de verdadera ruptura de los valores comunes, hasta que, finalmente, en las canteras de Siracusa, como también he comentado ya, incluso la muerte misma llegará a “convivir” con la vida.¹⁷⁴ En alguna ocasión, además, la evocación de los sucesos de la *peste* ateniense se realiza a través de una referencia directa. Así se aprecia, por ejemplo, tal y como W. R. Connor (1984) ha señalado, en

¹⁷² Las sucintas indicaciones de C.W. Macleod (1996, pág. 158) sobre el valor educativo de la *Ilíada* tanto sobre la tragedia como sobre la historia de Tucídides, referidas muy concretamente a este aspecto de la denegación de los ritos fúnebres, constituyen, sin duda, una invitación a perseguir en el texto tucidídeo la influencia de esa *paideia* homérica, a pesar de las dudas que tales indicaciones han suscitado en algunos críticos (cf. S. Hornblower, 1987, págs. 113 y ss., donde se afirma que la deuda de Tucídides con respecto a Homero “may lie not so much in shared values as in the way in which they present their material”).

¹⁷³ El propio H. P. Stahl (1966, pág. 135) ha llamado la atención sobre la relación de este pasaje con la referencia al incumplimiento de los ritos funerarios en la *peste*, que son un síntoma “dass die Existenzgrundlagen der Gemeinschaft ins Wanken geraten” (cf. también D. Lateiner, 1977b, pág. 101 y *supra*, II.2.2).

¹⁷⁴ Cf. *supra*, II.2.3 y W. R. Connor (1984), págs. 206-207. M. Intrieri (2002, pág. 163) relaciona también este pasaje con la descripción de la *peste*.

una escena, que –junto con la de la *peste*– resulta una de las más dramáticas de toda la historia, la cruel matanza en el río Asínaro con la que culmina la derrota ateniense en Sicilia:

Cuando se hizo de día, Nicias puso en marcha a su ejército, pero los siracusanos y sus aliados siguieron acosándolos de la misma manera, disparando desde todas partes y acribillándolos con sus dardos. Los atenienses aceleraban el paso en su afán de llegar al río Asínaro, en parte porque se veían presionados desde todas partes por los ataques de una caballería numerosa y de la restante masa de enemigos, y pensaban que las cosas les irían mejor si cruzaban el río, y en parte, por su misma fatiga y por su necesidad de beber. Cuando llegaron al río, se precipitaron en él ya sin ningún orden (οὐδενὶ κόσμῳ); cada uno quería ser el primero en atravesarlo, pero el acoso de los enemigos les hacía más difícil el paso. Al verse obligados a marchar en grupos, caían unos sobre otros y se pisoteaban, y, por obra de sus jabalinas y demás armamento, algunos perecían de inmediato y otros se trababan y eran arrastrados por la corriente. Los siracusanos se habían apostado a la otra orilla del río (el lugar era escarpado) y desde lo alto disparaban sobre los atenienses, que en su mayor parte bebían con avidez y se estorbaban unos a otros en el encajonado lecho del río. Y los peloponesios bajaron contra ellos y comenzaron la degollina, sobre todo de aquellos que se encontraban en el río. El agua en seguida se volvió turbia, pero, aun mezclada con sangre y barro, no dejaban de beberla y en muchos casos incluso combatían por ella.

Finalmente, cuando ya había muchos cadáveres amontonados en el río (νεκρῶν τε πολλῶν ἐπ' ἀλλήλοις ἤδη κειμένων ἐν τῷ ποταμῷ) y el ejército había sido destrozado, en parte en el lecho del río y en parte, si habían logrado huir de allí, a manos de la caballería, Nicias se entregó a Gilipo, confiando más en él que en los siracusanos. (VII 84-85,1)

La evocación de la *peste* en este pasaje no se limita, como veremos, al aspecto que nos ocupa ahora mismo, pero lo cierto es que la crueldad de la matanza recuerda directamente la crueldad del abandono de las víctimas de la epidemia en Atenas, a través de expresiones que establecen una asociación inmediata entre ambos momentos, es decir, a través de algunos de esos famosos ecos internos que entretejen los diversos acontecimientos de la guerra de acuerdo con el propósito del autor, propósito en el que, según estamos viendo, no podemos dejar de reconocer también una experiencia propia y

una interpretación propia de los hechos. Precisamente en el punto que marca la transición entre la descripción de los síntomas físicos de la enfermedad y la presentación de sus consecuencias morales, la coincidencia en las expresiones que Tucídides utilizará más adelante en la batalla del río Asínaro resulta evidente:

*En medio de sus penalidades les supuso un mayor agobio la aglomeración ocasionada por el traslado a la ciudad de las gentes del campo, y quienes más lo padecieron fueron los refugiados. En efecto, como no había casas disponibles y habitaban en barracas sofocantes debido a la época del año, la mortandad se producía en una situación de completo desorden (ó φθόρος ἐγίγνετο οὐδενὶ κόσμῳ); cuerpos de moribundos yacían unos sobre otros (ἀλλὰ καὶ νεκροὶ ἐπ' ἀλλήλοις ἀποθνήσκοντες ἔκειντο), y personas medio muertas se arrastraban por las calles y alrededor de todas las fuentes movidos por su deseo de agua. Los santuarios en los que se habían instalado estaban llenos de cadáveres, pues morían allí mismo; y es que ante la extrema violencia del mal, los hombres, sin saber lo que sería de ellos, se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano. Todas las costumbres que antes observaban en los entierros fueron trastornadas y cada uno enterraba como podía. Muchos recurrieron a sepelios indecorosos debido a la falta de medios, por haber tenido ya muchas muertes en su familia; en piras ajenas, anticipándose a los que las habían apilado, había quienes ponían su muerto y prendían fuego; otros, mientras otro cadáver ya estaba ardiendo, echaban encima el que ellos llevaban y se iban. (II 52)*¹⁷⁵

Así pues, la descripción de la *peste* parece ser, desde esta perspectiva, un momento de extraordinaria significación dentro de la narración tucidídea, o más exactamente, según he apuntado, una auténtica experiencia. A partir de este punto, en efecto, el relato de Tucídides se centra en la desintegración absoluta de los valores morales que la epidemia trae consigo: la desesperación ante la inminencia de la muerte y la quiebra de todos los principios en que la vida en común se fundamentaba. Más adelante habrá ocasión de comentar con detenimiento esta dimensión del pasaje,

¹⁷⁵ Cf. W. R. Connor (1984), pág. 204, n. 51. C. J. Mackie (1996, pág. 111) ha notado cómo la batalla en el río Asínaro recuerda la batalla homérica en el río Escamandro (*Ilíada*, XXI 122 y ss.). Aunque los comentarios de C. J. Mackie no reflejan este aspecto, esta evocación épica se fundamenta también en el tema de la mutilación presente en la escena homérica, única ocasión en que la amenaza de la crueldad extrema se hace efectiva, aunque el horror aparece semivelado, pues ocurre en el interior del río por obra de los peces y no de los perros y las aves (cf. C. Segal, 1971, cap. IV y J. Redfield, 1975, pág. 296).

dimensión, que, como veremos, se ha convertido, por mérito propio, en un modelo de descripción de la crisis provocada por una epidemia semejante; es más, ha llegado a ser una imagen capaz de representar la desintegración social con una fuerza simbólica inigualable. Ahora, sin embargo, es conveniente centrar la atención en este aspecto del incumplimiento de los ritos funerarios, sobre cuya importancia es necesario insistir todavía un poco más.

La referencia a los perros y las aves ha puesto de manifiesto, a mi juicio, la determinación homérica de la mirada del historiador, y con ello, el verdadero horror que el incumplimiento de los ritos funerarios significó en ese momento histórico. Una vez comprendida dicha determinación, no debería existir ninguna duda acerca del sentido de las afirmaciones de Tucídides. En algunas ocasiones, sin embargo, de estas últimas alusiones de Tucídides al carácter indecoroso de los sepelios se deduce que no hubo, en realidad, incumplimiento de los ritos, sino tan sólo una mera falta de decoro, es decir, un simple incumplimiento de las convenciones establecidas.¹⁷⁶ Ahora bien, como digo, no podemos pasar por alto la experiencia que la *Ilíada* nos ha ayudado a iluminar, pues, sin duda, hubo víctimas de la epidemia que permanecieron insepultas (ἄταφοι), según el propio historiador asegura. Además, hay que tener en cuenta que lo que Tucídides refleja aquí, con estos breves pero significativos detalles, es, en efecto, la generalización de la pérdida de las convenciones. Por supuesto, no se produjo un abandono generalizado de las víctimas de la epidemia, pero el propio Tucídides subraya suficientemente el abandono o la soledad de muchos enfermos, provocados por el pánico de los familiares o por la destrucción de familias enteras a causa de la enfermedad; el hacinamiento en el momento de la muerte debido a las circunstancias y a

¹⁷⁶ M. Delcourt (1938, pág. 32) no acepta la posibilidad de que los atenienses renunciasen en verdad a cumplir una obligación tan fundamental, y sugiere que si algún cadáver quedó insepulto fue debido únicamente a la situación de necesidad en que la ciudad se encontraba.

la falta de recursos; y, en definitiva, la pérdida del sentido de las obligaciones ante la inminencia de la muerte. Finalmente, según estamos viendo, esa imagen del horror de la muerte en masa, de la muerte en convivencia con la vida, como una impureza o contagio de los que resulta imposible escapar, recorre *La guerra del Peloponeso* iluminando, o más bien ensombreciendo, la narración de los hechos. Y no hay que olvidar que en esa muerte que resulta imposible apartar de la vida no es sin más la vida lo que resulta aniquilado, sino que se destruye la propia humanidad, que desaparece al desaparecer la individualidad reconocida en los ritos funerarios, cuyas convenciones garantizan precisamente el honor debido al individuo y cuyo incumplimiento condena a éste, por tanto, a la inhumanidad más absoluta.¹⁷⁷

La dimensión helénica de estas convenciones queda clara en la narración tucidídea cuando, tras la batalla de Delio, los beocios rehusaron devolver los cadáveres a los atenienses, alegando la impiedad cometida por éstos al haber ocupado el santuario de Apolo. En este intercambio de acusaciones entre uno y otro bando, los atenienses trataron de justificar su acción e insistieron en su demanda amparándose en la “costumbre ancestral” (τὰ πάτρια, IV 98, 8). La devolución se produjo finalmente, pero tan sólo una vez lograda la expulsión de los atenienses del recinto sagrado. Este episodio pone en evidencia que la ruptura de esta convención helénica fue tan sólo una más de las muchas que se produjeron a lo largo de la guerra. De todas ellas ha dejado constancia Tucídides en su relato. En efecto, la violación de los templos y de los festivales o rituales religiosos que constituían la principal fuerza de unión helénica fue una constante en este conflicto entre griegos, en el que la religión común, tal y como J.

¹⁷⁷ Los comentarios de W. R. Connor (1984, págs. 207-208) sobre la “ruina total” de los atenienses en Siracusa, y especialmente sobre el horror de esa “convivencia” con la muerte en las canteras, subrayan la aniquilación del individuo, expresada por Tucídides estilísticamente mediante la oposición de los indefinidos *nada / todo, mucho*. El dolor en las canteras de Siracusa sólo resulta comprensible como “the conflict between and the fusion of two extremes –the aggregate of physical torment, and death, negation, and extinction. Between these two whatever is separate or individual is reduced, first to the generic, then to a statistic and finally to nothingness”.

J. Price (2001) ha puesto de manifiesto en un análisis bastante reciente, dejó de ser un elemento de cohesión para convertirse en un “arma de división”.¹⁷⁸

Aunque los comentarios de J. J. Price no inciden concretamente en las cuestiones relacionadas con la privación de las honras fúnebres, este aspecto debe ser considerado, a mi juicio, uno más de dichos momentos. Más aún: como he intentado mostrar, se trata de una ruptura cargada con una fuerza simbólica extraordinaria, pues los valores que con ella se transgreden tienen un auténtico carácter fundacional, de tal manera que ella misma es capaz de representar la verdadera dimensión del conflicto. La experiencia de la *peste* ateniense adquiere de este modo pleno sentido, ya que así se comprende definitivamente el paralelismo creado por el historiador entre su descripción de la crisis provocada por la epidemia y su descripción paradigmática de la *stasis* a propósito de los acontecimientos de Corcira.

Pues bien, la descripción de la *stasis* –cuyo origen, como el de la epidemia, ha sido totalmente secularizado en el relato tucidídeo, según he apuntado antes– tiene una función esencial en el análisis de la guerra efectuado por el historiador. Así lo ha puesto de relieve J. J. Price (2001) al mostrar cómo la *stasis* –uno de cuyos rasgos distintivos es el abandono de la *εὐσέβεια* y la quiebra de los vínculos sagrados (III 82, 8)– proporciona a Tucídides un auténtico modelo de interpretación para la propia guerra, que está descrita también en términos de guerra civil.¹⁷⁹

Es cierto que una interpretación semejante significa una ruptura en la crítica tucidídea, que suele entender *La guerra del Peloponeso* más bien en términos de

¹⁷⁸ Cf. J. J. Price (2001), pág. 235. Para festivales panhelénicos, cf. III 8; V 49; 50; VIII 9-10, 1; III 3, 3; V 54, 3; V 72, 2-6; V 82, 2; V 80, 3. Para templos y rituales, cf. IV 76, 7; III 96, 1. El episodio de Delio es comentado también por D. Lateiner (1977b, pág. 101) quien ha destacado igualmente la relevancia del incumplimiento de estas convenciones helénicas (cf. también C. Orwin, 1994, págs. 90-96).

¹⁷⁹ Cf. J. J. Price (2001), págs. 210-235. N. Loraux (1986a, pág. 108) ha llamado la atención sobre el carácter excepcional del término *εὐσέβεια* en la descripción tucidídea de la *stasis*, auténtico *hapax* en una narración habitualmente laica (cf. también P. Huart, 1968, págs. 442 y ss.). Sobre la dimensión religiosa de la vida política de la *polis*, cf. W. R. Connor (1988).

política internacional y de guerra entre estados. Pero también es verdad, como el propio J. J. Price reconoce, que algunas interpretaciones anteriores a ésta han reflejado de uno u otro modo esa dimensión helénica del conflicto, una dimensión que en el siglo IV a. C. se convertirá en visión dominante así como en impulso fundamental del panhelenismo. Todavía es necesario un comentario más detenido de algunos otros elementos del pasaje de la *peste* evocados también en diferentes momentos de la narración. Las evocaciones mencionadas hasta el momento bastan, sin embargo, para constatar cómo el profundo simbolismo de la descripción ilumina nítidamente este aspecto de *La guerra del Peloponeso*, permitiendo comprender al lector esa dimensión de crisis helénica que Tucídides parece haber querido proporcionar a su relato de los hechos.¹⁸⁰

¹⁸⁰ De entre las interpretaciones precursoras, me he referido ya a los comentarios de F. Wassermann (1954); cf. también P. R. Pouncey (1980), págs. 139-150, H. Erbse (1989), págs. 93 y ss. Aunque J. J. Price no lo menciona, los comentarios de W. R. Connor (1991, especialmente pág. 66) inciden también en este aspecto de la guerra: “Thucydides lead us to recognize that there is some common Hellenic identity and that actions must be judged against it. (...) Indeed, the war of Greek against Greek, no less than that of Sicilian against Sicilian, is implicitly a kind of *stasis*”. Ya en 1940 un buen conocedor de Tucídides había señalado el carácter de guerra civil con el que Tucídides describe la guerra del Peloponeso: “Der Krieg wird als eine Erschütterung des gemeingriechischen Staatengefüges verstanden, als eine Art Bürgerkrieg des Ἑλληνικὸν” (H. Patzer, 1940, pág. 97). Confío en que esta exposición añada nuevos argumentos a las conclusiones del análisis de J. J. Price, rechazadas en ocasiones con el simple expediente de que la distinción entre πόλεμος y στάσις en Tucídides es indiscutible (cf. P. Zagorin, 2005, pág. 175, n. 20). No obstante, hay que destacar que actualmente se aprecia en la crítica una cierta tendencia a tener en cuenta esta dimensión civil del conflicto; y, así, V. D. Hanson (2005, págs. XV y 10), que incluso propone como denominación alternativa a la de Guerra del Peloponeso la de “the Great Ancient Greek Civil War”, reconoce que la narración tucidídea, más que un relato exhaustivo de los hechos, “offers up exemplary snapshots that ground his entire narrative in the human experience of killing”, pues el historiador comprendió desde un primer momento que “the struggle would be a cataclysmic *stasis*, the equivalent of an ancient hellenic world war”.

III.3.5. Conclusiones: *peste* y guerra del Peloponeso.

Así pues, la relación existente entre la *peste* homérica y la descripción tucidídea que he tratado de mostrar en este capítulo sirve, a mi juicio, para poner en evidencia el profundo significado simbólico de este pasaje, cuyo paralelismo con la descripción de la *stasis* cobra de este modo también pleno sentido. Desde esta perspectiva se entiende totalmente que el proceso de secularización efectuado por el historiador haya consistido en el descubrimiento de la ruptura de los valores comunes, de los valores que no son exclusivamente atenienses ni espartanos, sino distintivos de la cultura helénica. En efecto, la fuerza simbólica de estas imágenes proporciona una clave para contemplar otros rasgos que la guerra del Peloponeso comparte con la *stasis*, pues la evocación de lo sucedido en Atenas durante la epidemia permite comprender el horror de un conflicto cuya crueldad es la crueldad propia de la *stasis*. Pues bien, el momento más dramático del incumplimiento de los ritos en la narración contiene también una evocación semejante a través de un claro eco interno, pues sólo en dicho pasaje vuelve a aparecer el término ἄταφος utilizado por Tucídides en el paso con el que habíamos comenzado esta exposición, en el que este término y la referencia a los perros y las aves han dejado claro el verdadero horror de la *peste* y, por lo tanto, según estamos viendo ahora, de la guerra misma (II 50, 1). Ese otro momento coincide con la huida de los atenienses cuando, una vez derrotados en Siracusa, se vieron obligados a abandonar el campamento, dejando allí insepultos los cadáveres de muchos compatriotas:

La situación era terrible, y no sólo por el hecho en sí de tener que retirarse después de haber perdido todas las naves y cuando, en vez de la esperanza de antes, todo eran peligros para ellos mismos y para la ciudad, sino también por las diversas impresiones de dolor que, en el momento de abandonar el campo, turbaban la vista y el corazón de cada hombre. Como los cadáveres estaban insepultos (τῶν τε γὰρ

νεκρῶν ἀτάφων ὄντων), cuando uno veía el de algún compañero tendido en el suelo, caía en un sentimiento de tristeza acompañado de miedo, y los heridos y enfermos que eran abandonados con vida causaban a los vivos mucha más pena que los muertos y eran más desventurados que los que ya habían perecido. Recurriendo a súplicas y lamentos, ponían en un aprieto a los otros pidiéndoles que los llevaran consigo y llamando a voces a cada uno de los amigos y parientes que veían pasar; se colgaban a sus camaradas de tienda cuando éstos emprendían la marcha y los seguían hasta donde podían, y aquellos a quienes abandonaban el ánimo o las fuerzas del cuerpo se quedaban atrás, no sin muchas invocaciones a los dioses y muchos gemidos; y así todo el ejército se anegaba en lágrimas y se encontraba en un aprieto de tal envergadura que no le era fácil la partida, a pesar de partir de una tierra enemiga, y de que no había bastantes lágrimas para llorar las desgracias ya sufridas y las que temían tener que sufrir en un incierto futuro. (VII 75, 2-4)¹⁸¹

El abandono de los heridos y el temor a una muerte próxima constituyen, sin duda, el verdadero horror de esta escena, en la que el simbolismo del abandono de los cadáveres muestra toda su significación: la crueldad de una guerra en la que se persigue, como en la *stasis*, la aniquilación total del enemigo. Los temores de los soldados atenienses se cumplirán finalmente; y, según he comentado antes, la derrota ateniense estará marcada por esta imposibilidad de huir de la muerte, descrita a través de escenas como la batalla del río Asínaro o el encierro en las canteras de Siracusa, donde se producirá una auténtica convivencia entre vivos y muertos.

La experiencia ateniense, por tanto, proporciona una perspectiva excepcional para interpretar el paralelismo que el historiador ha querido establecer entre la descripción de la cruel *stasis* (ὥμῃ στάσις) y la narración de la guerra; una guerra cuya

¹⁸¹ Este eco verbal ha sido señalado por D. Lateiner (1977b, pág. 104 y n. 16). Cf. VII 72, 2, donde Tucídides deja constancia de cómo los atenienses, “ante la magnitud de sus infortunios, ni siquiera pensaron en pedir permiso para recoger los muertos y los pecios” (οἱ δ’ Ἀθηναῖοι ὑπὸ μεγέθους τῶν παρόντων κακῶν νεκρῶν μὲν πέρι ἢ ναυαγίων οὐδὲ ἐπενόουν αἰτῆσαι ἀναίρεσιν). H. R. Rawlings (1981, especialmente pág. 157) ha llamado la atención sobre la ironía contenida en los últimos discursos de Nicias (VII 61-64; 69) en Sicilia, que recuerdan algunos de los tópicos del discurso fúnebre, cuando, sin embargo, los caídos en Siracusa no recibirán sepultura. Él mismo sugiere también que la reminiscencia del pasaje de la *peste*, que sigue en la narración al discurso fúnebre pronunciado por Pericles, no parece obedecer, por tanto, a una simple coincidencia.

crueledad, según se ha notado en bastantes ocasiones, marca normalmente el desarrollo de los acontecimientos.¹⁸²

Si volvemos la vista a los primeros acontecimientos de la guerra, una vez comprendido el valor simbólico de las escenas de la epidemia, resulta evidente que el conflicto ha significado desde un primer momento un verdadero colapso de los valores comunes y ha estado caracterizado por el afán de exterminio del bando contrario. Parece claro, pues, que mostrar dicha dimensión de la guerra del Peloponeso es uno de los objetivos de Tucídides, y dicho objetivo explica, por tanto, uno de sus criterios para seleccionar y presentar los datos. Y así, ya desde un principio, todos los incidentes del enfrentamiento se caracterizan por un grado de violencia comparable sólo al de la *stasis*.¹⁸³ En general, la guerra del Peloponeso se distingue por un comportamiento brutal en el tratamiento de los enemigos, de tal manera que durante este conflicto fueron frecuentes, por ejemplo, matanzas de prisioneros que resultaron excepcionales en otros momentos de la historia de la Hélade. Este comportamiento contravenía, sin duda, esas leyes no escritas –las “leyes de los helenos”– que fundamentaban la vida en común y

¹⁸² El simbolismo representado por los perros y las aves adquiere desde esta perspectiva todo su sentido. En la épica, la amenaza que se cierne sobre la lucha heroica, representada por la crueldad de perros y aves (ὠμησται), remite al salvajismo más absoluto por el que se sienten tentados los héroes, que en su furor pueden llegar incluso a desear devorar a sus enemigos, y que, por ello, son comparados a las bestias salvajes que comen carne cruda (ὠμοφάγος ὠμηστής). De hecho, la expresión de ese deseo por parte de Aquiles (*Iliada*, XXIV 207-208 y XXII 346-348) constituye un verdadero clímax del tema de la mutilación (cf. C. Segal, 1971, cap.V, J. Redfield, 1975, págs. 239-250, E. Vermeule, 1979, págs. 94 y ss. y J. Griffin, 1980, especialmente pág. 20). Este simbolismo de lo crudo y la amenaza extrema del salvajismo que aparece cuando se quiebra la civilización (cf. II 70, 1) recorren igualmente la obra tucidídea: W. R. Connor (1984, pág. 82, n. 5 y pág. 229, n. 37) comenta el uso del adjetivo ὠμός (III 36, 4 y III 82, 1) como “a food code signifying the barbarization of Greece” y C. Segal (1981, pág. 34) subraya cómo en Tucídides el término conserva “the associations with the beast world and with the norms of civilization that keep it at bay”, de donde procede su fuerza ética (cf. también J. J. Price, 2001, pág. 216 y S. Hornblower, *CT*, I, págs. 418 y 356, para referencias literarias de este tema, entre otras, Jenofonte, *Helénicas*, III 3, 6, donde el adjetivo ὠμός aparece asociado al canibalismo en el contexto de la *stasis*). Las referencias tucidídeas a la naturaleza humana como origen de la violencia en la *stasis* (III 82, 2) remiten, por tanto, a este fondo salvaje, sin que ello implique una carencia de análisis político por parte del historiador (cf. N. Loraux, 1995). Como R. I. Winton ha señalado, en el mundo griego la *stasis* se encontraba radicada, si no desde luego en la naturaleza humana, sí en la de la *polis*, que se hallaba en constante riesgo de sufrir discordias civiles (cf. respuesta a A. W. Lintott, 1993, pág. 35).

¹⁸³ Cf. J. J. Price (2001), págs 212 y ss.

que significaban una seña de identidad de la cultura, la religión y la moral helénicas. La experiencia ateniense, iluminada por la comparación con la épica, ayuda, a mi juicio, a comprender que la narración tucidídea contiene un análisis de la guerra del Peloponeso en los términos que el análisis de la *stasis* proporciona, tal y como J. J. Price ha puesto de relieve.¹⁸⁴

Lo cierto es, sin embargo, que muchas veces se ha negado la posibilidad de que la visión tucidídea de la guerra contenga un panhelenismo semejante.¹⁸⁵ Más adelante discutiré esta cuestión con más detenimiento; pero, de momento, no podemos pasar por alto el hecho de que la mayoría de los datos objetivos que permiten valorar ese carácter de *stasis* del conflicto, como el incumplimiento de los ritos o las matanzas de prisioneros, nos son conocidos gracias al relato del historiador ateniense, que se ha preocupado de dejar claro el carácter verdaderamente excepcional de ciertos comportamientos.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Sobre las matanzas de prisioneros, cf. P. Ducrey (1968a), págs. 56-72, 117-130, 201-228, 334-335 y (1968b). Dicho comportamiento se produce en los dos bandos: II 67, 4; III 32, 1; V 83, 2; II 67, 4; III 34; V 116, 4; IV 57, 4; V 32, 1; IV 122, 6. Sobre los sacrilegios cometidos durante el conflicto –incluido el incumplimiento de la devolución de los cadáveres–, y el carácter implacable del enfrentamiento, cf. J. de Romilly (1968). Para la importancia estratégica de la *stasis* en el desarrollo de la guerra, cf. L. Losada (1969) y (1977). Sobre el carácter paradigmático de la descripción de la *stasis* de Corcira, cf. H. R. Rawlings (1981), págs. 210-215, W. R. Connor (1984), pág. 144 y J. J. Price (2001), pág. 13. Sobre la pervisión del lenguaje en la descripción de la *stasis*, cf. N. Loraux (1986a), y, en general, para el episodio de Corcira, cf. el brillante comentario de C. W. Macleod (1996), págs. 123-139. Sobre la *stasis*, cf. H. J. Gehrke (1985). Para la localización en la propia narración de la guerra del Peloponeso de los rasgos de la *stasis* (pervisión del lenguaje, ruptura de las convenciones comunes, aniquilación del enemigo, imposibilidad de mantener la neutralidad), cf. J. J. Price (2001) y M. Intrieri (2002), donde se alude expresamente a la relevancia del incumplimiento de los ritos funerarios en este sentido (*ibid.* págs. 127 y ss.). La matanza de enemigos inermes en Corcira (IV 47, 3) contrasta con el tratamiento habitual de los vencidos de acuerdo con las reglas hoplíticas (Jenofonte, *Helénicas*, V 2, 6; cf. M. Moggi, 1999, 71-72).

¹⁸⁵ Cf. F. E. Adcock (1963), pág. 55.

¹⁸⁶ La minuciosidad con la que Tucídides consigna el cumplimiento de ciertas convenciones, entre ellas las relativas a los cadáveres, parece querer llamar la atención sobre las transgresiones cuando éstas se producen (cf. D. Lateiner, 1977b, pág. 98). De ahí tal vez su interés por acontecimientos como la erección de trofeos (cf. *ibid.*, pág. 99, n. 10). La erección del trofeo implicaba la potestad de permitir a los vencidos recuperar los cadáveres mediante una tregua (cf. Plutarco, *Vida de Nicias*, 6, 5 y W. K. Pritchett, 1974, págs. 264-275). La guerra del Peloponeso supuso, pues, la transgresión de unas convenciones que garantizaban el carácter agonal de la lucha hoplítica (cf. R. Lonis, 1979, A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 344 y J. Ober, 1996). Aunque la existencia de algunas de ellas ha sido puesta en duda, se sigue reconociendo, no obstante, la importancia de la costumbre de la devolución de los cadáveres (cf. P. Krentz, 2002, así como H. van Wees, 2004, págs. 135 y ss.). Sobre la ley helénica de devolución de los cadáveres, cf. también V. J. Rosivach (1983), quien no profundiza, sin embargo, en su origen homérico.

Desde esta perspectiva resulta también más comprensible el interés de Tucídides por negar toda vinculación entre el origen de la *peste* y la propia guerra. En efecto, el simbolismo de la *peste* se extiende al conflicto en su conjunto y la secularización, como veíamos anteriormente, afecta no sólo a la epidemia y a la *stasis*, que suelen aparecer ligadas en la tradición griega, sino a la propia guerra, cuyo origen tampoco puede ser considerado el castigo de un antiguo sacrilegio –como el sacrilegio cilónico, según la pretensión espartana–, ya que ella misma, como la *stasis*, consiste en la ruptura de las convenciones y de los valores comunes, la ruptura de las “leyes de los helenos”.¹⁸⁷ La guerra del Peloponeso significa, sin duda, el colapso de esa comunidad helénica definida por Heródoto (VIII 144, 2), además de por la lengua y la sangre, por las creencias y leyes comunes.¹⁸⁸ Pues bien, estas leyes no escritas comienzan a ser invocadas en la escena pública precisamente en este momento histórico en el que resultan tan gravemente conculcadas. De acuerdo con lo visto hasta ahora, no puede extrañar, desde luego, que la tragedia recuerde cómo dichas leyes garantizan el respeto a la vida de los prisioneros.¹⁸⁹ Pero tampoco puede parecer sorprendente –desde la perspectiva de la experiencia ateniense de la *peste* que he comentado en este capítulo– que se invoquen igualmente las leyes comunes o el derecho común de los helenos para recordar el deber de respetar los cuerpos de los vencidos en combate, pues dicha experiencia nos ha enseñado, en efecto, la fuerza emotiva y simbólica de una

¹⁸⁷ Al subrayar la importancia de las causas religiosas de la guerra del Peloponeso, H. Bowden (2005, pág. 144) ha señalado que los críticos tienden a ignorar dicha dimensión precisamente porque el análisis de Tucídides sobre la causa verdadera ha apartado la atención de la cuestión “of what the various sides thought that they were actually fighting about”.

¹⁸⁸ Cf. D. Lateiner (1977b), pág. 106 y J. J. Price (2001), págs. 370 y ss. La comparación entre la narración herodotea y la tucídidea muestra cómo en esta última todos los elementos de identidad común, incluidos los templos y rituales, resultan pervertidos (cf. G. Crane, 1996, págs. 189 y ss.).

¹⁸⁹ Cf. Eurípides, *Heraclidas*, 1010 y 965, P. Ducrey (1968), págs. 289-311 y J. J. Price (2001), págs. 211 y ss.

convención tan fundamental, cuyo carácter fundacional para la cultura helénica hemos vislumbrado gracias a la *Ilíada*.¹⁹⁰

En conclusión, de acuerdo con todo lo dicho, parece bastante razonable afirmar el carácter de verdadera experiencia que la *peste* de Atenas posee en la narración de *La guerra del Peloponeso*; experiencia que, como he mencionado antes, ha sido comprendida plenamente por Camus cuando asegura que Tucídides “ha visto la *peste*”, mientras los demás, como él mismo, se han limitado a comentarla. Este reconocimiento del carácter modélico de la descripción tucidídea que valora al mismo tiempo su condición de auténtica experiencia –más aún, de experiencia única en la historia– invita, desde luego, a tomar en consideración las imitaciones de que el relato ha sido objeto para buscar en ellas, más allá de la repetición de tópicos literarios, los instrumentos de análisis de la realidad que, en su condición de modelo, el propio relato tucidídeo ha proporcionado a la posteridad. Por lo que hemos visto hasta ahora, cabe esperar que dichas imitaciones no consistan únicamente en una mera repetición de lugares comunes, sino que estén basadas, por el contrario, en una auténtica interpretación del pasaje tucidídeo. Así pues, aproximarse a algunas de esas interpretaciones constituye el objetivo fundamental del próximo capítulo.

¹⁹⁰ Cf. Eurípides, *Suplicantes*, 311 y 526-671, J. de Romilly (1968), pág. 214, (1971), págs. 40-45, D. Lateiner (1977b), pág. 106, n. 19 y R. Garland (1985), pág. 101. Al proteger los cadáveres de los vencidos, los dioses en la *Ilíada* propician la responsabilidad humana ante tales obligaciones, de tal manera que “learning respect for the body of the dead is one of the principal lessons of the *Iliad*, a training for heroes to drop the carnivore mask and express courtesy to mortality” (E. Vermeule, 1979, págs. 110-112). Al subrayar la importancia de la épica homérica en el desarrollo de la *polis*, R. Seaford (1994, cap. V) comenta el poder integrador del rito fúnebre y el lamento, y observa en la escena de la devolución del cadáver de Héctor esa misma función social, poniéndola en relación con la “ley panhelénica par excellence” de la devolución de los cadáveres. Hay que tener en cuenta que, como el propio Seaford señala, los ritos fúnebres tenían un poder integrador no sólo dentro de las *poleis*, sino entre ellas mismas, como se ve en la institución de los Juegos Olímpicos. Sobre el carácter panhelénico de la épica homérica, cf. G. Nagy (1979). Por otra parte, W. V. Harris (2001) extiende la *paideia* homérica del control de la cólera, más allá del propio nacimiento de la *polis*, a toda la historia de la Hélade, marcada por el peligro de la *stasis* que dicha cólera podía provocar en cualquier momento. La contribución del análisis del pasaje de la *peste* a esta interpretación de la guerra se completa más adelante, cf. *infra*, IV.2.

III.4. *Peste* y retórica.

La descripción tucidídea de la *peste* alcanzó un éxito verdaderamente extraordinario ya en la propia Antigüedad, y desde entonces ha servido de modelo o inspiración a muchas generaciones de escritores, poetas e historiadores. En el siglo II d. C., Luciano ironizaba sobre la banalidad de las imitaciones de que el historiador ateniense era objeto en aquella época, poniendo como ejemplo la descripción de una *peste* en Nísibi, obra del historiador Crepereyo Calpurniano, en la que todo estaba copiado “de arriba abajo de Tucídides”.¹⁹¹ Lo cierto es, sin embargo, que el relato de la epidemia ateniense ha dejado su huella en obras de profunda fuerza poética o literaria, en las que la alusión a la epidemia ateniense no resulta banal en absoluto; o ha servido de modelo, por otra parte, para la descripción de otras epidemias históricas. Desde luego, no existe, en principio, ninguna razón para considerar esta condición de modelo como un indicio del carácter meramente retórico del relato tucidídeo, tal y como he apuntado anteriormente. La capacidad de convicción de un texto clásico tan singular como éste no debería, en ningún caso, ser considerada sin más el resultado de la mera aplicación de unos recursos retóricos. Ciertamente, además, según vamos comprobando a lo largo de este trabajo, se trata sin duda de un texto cuyo valor como testimonio histórico parece innegable. Por todo ello, cabe esperar que el análisis de algunas de las obras más significativas de entre todas aquellas inspiradas de una u otra forma en la experiencia ateniense de la *peste* sirva para profundizar nuestro conocimiento del texto tucidídeo, pues en ellas se puede apreciar, a mi juicio, una auténtica interpretación del relato originario.¹⁹²

¹⁹¹ Luciano, *Cómo debe escribirse la historia* 15, 6-25.

¹⁹² Para la recepción de Tucídides en general, cf. O. Luschkat (1970), 1266-1311, S. Hornblower (1995) y S. Meineke (2003).

III.4.1. Carácter paradigmático de la descripción tucidídea de la *peste*: *peste* y cristianismo.

De entre los textos deudores de la descripción tucidídea son los relatos historiográficos los que muestran con total nitidez que el carácter “retórico” de las imitaciones no siempre consiste en una repetición banal de lugares comunes. Dichos relatos describen muchas veces epidemias históricas, y su presencia en el conjunto de la obra suele estar plenamente justificada; es decir, con la inclusión de un pasaje lleno de referencias directas al texto tucidídeo el autor no sólo pretende otorgar a su propia obra el prestigio que la autoridad del modelo le confiere,¹⁹³ sino que, además, él mismo se sirve de dicho modelo como de un auténtico instrumento de análisis que hace posible la descripción de una nueva realidad histórica –en este caso, una epidemia, cuyos síntomas y diversas circunstancias no siempre coinciden exactamente con los de la epidemia ateniense descrita por Tucídides–. De esta forma, el resultado de la imitación es, por lo general, algo más que una burda copia como aquella que Luciano ha convertido en blanco de sus críticas.

Así pues, es necesario iniciar el análisis del carácter modélico de la descripción tucidídea de la *peste* destacando las divergencias respecto al modelo que con frecuencia se pueden constatar en las imitaciones; divergencias a veces bastante significativas, pues muestran la originalidad de la imitación y en muchas ocasiones iluminan al mismo tiempo el sentido del modelo mismo, destacando momentos verdaderamente relevantes del pensamiento de Tucídides y poniendo así en evidencia también la originalidad del propio historiador. Así ocurre, por ejemplo, con la epidemia de Constantinopla del año

¹⁹³ Durante bastante tiempo ésta parecía una justificación suficiente de imitaciones como la del pasaje de la *peste*, cuyo sentido en el nuevo texto sólo se entendía como una búsqueda del prestigio que la dicción tucidídea garantizaba. Para Procopio, cf. los comentarios de M. Brückner (1896), cit. en G. Soyter (1951, págs 541-542) y en M. Meier (1999, pág. 185, n. 32), y para Cantacuceno, cf. las críticas de H. Hunger (1976) a tales interpretaciones.

542 d. C. descrita por el historiador bizantino Procopio de Cesarea.¹⁹⁴ La primera divergencia radica en la propia naturaleza de ambas enfermedades, pues su sintomatología no es idéntica, tal y como se aprecia con claridad al comparar ambos relatos. En efecto, a pesar de haber tomado como modelo la descripción de Tucídides, Procopio ha descrito, sin embargo, el desarrollo de una epidemia que, a diferencia de la ateniense, se deja identificar con seguridad como peste bubónica.¹⁹⁵ Esta disparidad prueba suficientemente cómo el carácter paradigmático de la *peste* ateniense no es en absoluto un obstáculo para la observación empírica; y cómo, por el contrario, la descripción tucidídea se convierte en un verdadero modelo de análisis que permite reflejar la observación de otras circunstancias e incluso admite diferentes categorías, de tal manera que la imitación puede consistir realmente, según la acertada expresión de M. Meier (1999), en un “diálogo crítico” con el modelo, como voy tratar de mostrar a continuación.

Pues bien, la principal discordancia entre el relato tucidídeo y el de Procopio no consiste en la distinta sintomatología de ambas enfermedades, aun siendo ésta tan significativa, sino, más bien, en el diferente concepto de epidemia que subyace en cada una de las narraciones. En comparación con otros autores cristianos, Procopio se encuentra aún bastante ligado a la Antigüedad, según se aprecia en algunos momentos de su descripción; con todo, su concepto de epidemia comparte con el de dichos autores los rasgos básicos que distinguen nítidamente la *peste* cristiana de la tucidídea.¹⁹⁶ Para Procopio la *peste* tiene un origen divino, responde a un plan inteligente, y su aparición —lejos de fomentar la *anomia*, como ocurre en la Atenas clásica— propicia el

¹⁹⁴ Procopio, *Guerra persa*, II 22-23.

¹⁹⁵ Cf. Apéndice I.4.1.1.

¹⁹⁶ La creencia de Procopio en una recompensa en esta vida y no en el más allá parece más próxima al paganismo que al cristianismo (cf. M. Meier, 1999, págs. 198-199). Una mayor dependencia de las fuentes clásicas refleja tan sólo Agatías (*Historias*, V 10, 7-10, págs. 145), único autor cristiano que, al igual que Tucídides, renuncia totalmente a relacionar la *peste* con una causa divina (cf. K. H. Leven, 1995, pág. 398).

comportamiento moral.¹⁹⁷ Llama la atención, además, el énfasis con el que Procopio indica cómo se resolvió mediante una ordenanza imperial el incumplimiento de los ritos funerarios que inicialmente, al igual que en Atenas, se produjo también en Constantinopla. De esta forma Procopio mantiene el simbolismo adquirido por dichos ritos en la descripción tucidídea, pero con un sentido “negativo”, pues, frente a la desintegración social que su incumplimiento simboliza en la *peste* tucidídea, en su relato contribuyen a reflejar, más bien, el triunfo de la piedad que la *peste* cristiana trae consigo. Ciertamente, los autores cristianos ven en la *peste* una prueba del amor divino, una intervención directa de Dios en los asuntos humanos con el propósito de mantener a los hombres en ese amor.¹⁹⁸ Con el triunfo de la piedad en su relato Procopio ha reflejado, en efecto, el triunfo de ese amor divino, entablando así un “diálogo crítico” con su modelo; diálogo que lo ha impulsado incluso, tal vez, a no ser del todo fiel a la verdad histórica.¹⁹⁹

La descripción de Procopio no es excepcional, además, dentro de la tradición, pues divergencias semejantes se pueden observar igualmente en las descripciones de otras epidemias históricas claramente inspiradas también en el modelo tucidídeo, como, por ejemplo, en el relato del emperador bizantino Juan VI Cantacuceno sobre la epidemia del 1347 en Constantinopla,²⁰⁰ en el que se describe una epidemia de peste

¹⁹⁷ Procopio, *Guerra persa*, II 22, 2; 7-8; 10-11; 22-26; 23, 6-16. Estas divergencias de la descripción de Procopio con respecto a la de Tucídides han sido señaladas por G. Soyter (1951) y comentadas por M. Meier (1999).

¹⁹⁸ Cf. Tertuliano, *Sobre el alma*, 30 (siglos II –III) y Cipriano, *Sobre la mortalidad*, 9, 252; 14-15 (siglo III). Entre los autores cristianos la descripción tucidídea aparece en ocasiones como un modelo de la actitud pagana ante la *peste* –una actitud de miedo, desánimo (ἄθυμια) y quiebra social (ἀνομία)– frente a la que se define el amor cristiano (ἀγάπη, φιλανθρωπία) que impulsa al cuidado de los enfermos (cf. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VII 22, 6 y K. H. Leven, 1995, págs. 393-396). Y así, en el relato de Procopio (II 22, 23) quienes cuidan a los enfermos no tienen que temer el contagio (cf. M. Meier, 1999, pág. 187). Según Tucídides, en cambio, el desánimo que se apoderaba de los enfermos y que impedía la resistencia frente al mal era “lo más terrible de toda la enfermedad” (II 51, 4).

¹⁹⁹ Así lo supone M. Meier (1999, pág. 188 y n. 36 y págs. 200-201) basándose en los testimonios de Juan de Éfeso (especialmente, frag. II G pág. 237, 30-32) y de Malalas (pág. 482, 4-11). Para una interpretación que reconoce en el autor bizantino una mayor fidelidad al modelo tucidídeo que la mostrada en general por los autores cristianos, cf. K. H. Leven (1995) págs. 397-403.

²⁰⁰ J. Cantacuceno, IV 8 (III 49 y ss.).

bubónica con su propia sintomatología²⁰¹, como la descrita por Procopio, y se propone igualmente un origen divino de la enfermedad de acuerdo con la concepción cristiana.²⁰²

Pues bien, si retomamos ahora el pasaje de Luciano que daba inicio a este capítulo, es muy probable que, tras estas primeras comparaciones, la intención de su crítica resulte totalmente comprensible. Las imitaciones banales de la *peste* tucídidea sirven a Luciano, en efecto, para reivindicar en Tucídides las verdaderas cualidades del historiador, que él mismo resume en dos: inteligencia política y fuerza expresiva; todo lo cual consiste en algo más que en la repetición de unas cuantas expresiones más o menos logradas y, por tanto, modélicas. Como el arquitecto de la torre de Faro, explica Luciano, el historiador debe tomar en consideración al público del futuro más que al contemporáneo, tal y como Tucídides hace.²⁰³ Según he argumentado anteriormente, esta afirmación resulta totalmente acertada como comentario de la descripción tucídidea de la epidemia, una descripción extraordinariamente relevante en la historia de la medicina, que, además, tal y como estamos viendo, constituye no sólo un modelo de análisis médico o político para la posteridad, sino incluso, como veremos más adelante, un relato con una dimensión moral de una fuerza inigualable. Así pues, el carácter paradigmático de la descripción tucídidea, como Luciano señala tan certeramente, no se debe a que el relato esté elaborado con tópicos o lugares comunes, como las burdas imitaciones de que ha sido objeto podrían hacer sospechar; imitaciones que, siguiendo a Luciano, podemos ejemplificar con el relato de Crepereyo sobre la *peste* de Nísibi.²⁰⁴ De hecho, gracias a esas extraordinarias cualidades de Tucídides, el propio Luciano ha sabido descubrir en el pasaje tucídideo de la *peste* uno de sus elementos fundamentales; un elemento cuya originalidad destaca precisamente en la comparación con las

²⁰¹ Cf. T. S. Miller (1976).

²⁰² Cf. H. Hunger (1976).

²⁰³ Luciano, *Cómo debe escribirse la historia*, 34; 38-42; 62.

²⁰⁴ La *peste* de Crepereyo constituye para Luciano un ejemplo de la mala imitación y es más bien una “apropiación” (cf. J. Marincola, 1997, capítulo I.3).

imitaciones de los historiadores cristianos de las que nos estamos ocupando en este capítulo, y que muestra además la originalidad del pensamiento del historiador más allá de la descripción de la propia epidemia, pues, en efecto, la necesidad que Luciano descubre en el desarrollo de la *peste* es paralela a la necesidad del acontecimiento histórico en general, uno de los elementos que forman parte, sin duda, de la concepción tucidídea del proceso histórico.²⁰⁵

Así pues, la comparación entre el modelo tucidídeo y sus imitaciones cristianas sirve para destacar en toda su originalidad el pensamiento del historiador ateniense, su racionalismo así como el proceso de secularización que él mismo ha llevado a cabo. Por supuesto, el racionalismo de Tucídides no se limita, como digo, a desarrollar un proceso de secularización del concepto de epidemia, sino que, de forma paralela, esa secularización se extiende también al propio devenir histórico. A diferencia tanto de la concepción pagana tradicional como de la cristiana, la *peste* constituye para Tucídides un mero elemento del azar sin ninguna causa sobrenatural; y, ante la imposibilidad de establecer sus causas naturales, se presenta, por tanto, como algo impredecible (τὸ παράλογον) que se impone necesaria y dolorosamente sobre el hombre, pues la inteligencia humana es incapaz de evitarlo o transformarlo. De forma semejante, la secularización del proceso histórico implica una renuncia a justificar los acontecimientos humanos apelando a causas sobrenaturales de cualquier tipo y abre paso así a la consideración del azar y de la necesidad como elementos fundamentales que intervienen en dicho proceso. Muchas veces se ha subrayado la importancia del uno o del otro en el pensamiento histórico de Tucídides; la comparación con la concepción

²⁰⁵ Luciano, *Cómo debe escribirse la historia*, 57: “Porque cuando parece [Tucídides] extenso al describir la *peste*, piensa tú mismo en la realidad de los hechos y te darás cuenta de su rapidez y de cómo la presión de los acontecimientos se apodera de él a pesar de su intento de escape” / ὅταν μὲν γὰρ τὸν λοιμὸν διηγῆται καὶ μακρὸς εἶναι δοκῇ, σὺ τὰ πράγματα ἐννόησαν· εἴση γὰρ οὕτω τὸ τάχος καὶ ὡς φεύγοντας ὁμῶς ἐπιλαμβάνεται αὐτοῦ τὰ γεγενημένα πολλὰ ὄντα.

cristiana ayuda, sin lugar a dudas, a poner ambos de relieve. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estos factores no son los únicos que intervienen en el pensamiento tucidídeo y, por lo tanto, no se debe sobreestimar su papel. Será precisamente una interpretación más profunda de la metáfora de la *peste* la que nos permita más adelante observar cómo este proceso de secularización implica también la intervención de otros factores, como la libertad humana, y conlleva la existencia de una dimensión ética, distinta sin duda a la tradicional y también por supuesto a la cristiana, pero no carente, por ello, de fuerza espiritual, como trataré de mostrar más adelante.²⁰⁶

III.4.2. Carácter ético de la descripción tucidídea de la *peste*: la *peste* y *La naturaleza de las cosas*.

El carácter paradigmático del relato tucidídeo no se limita, por supuesto, a su utilidad como modelo para la descripción de epidemias históricas. La experiencia ateniense legada a la posteridad por Tucídides reaparece, además, en obras literarias o filosóficas una y otra vez a lo largo de los siglos, dando lugar muchas veces a relatos que se apartan considerablemente de la experiencia y el relato originarios, pero que de una u otra forma —en tanto que inspirados por ellos— contienen una interpretación del texto tucidídeo y representan, por tanto, un momento de la recepción de dicho texto, por lo que, presumiblemente, su estudio puede servir para iluminar el sentido de éste y

²⁰⁶ La comparación con la *peste* cristiana suele ser percibida en este sentido: frente al carácter moralmente positivo que se aprecia en ella, no se suele encontrar nada semejante en la *peste* pagana (cf. H. F. J. Horstmanshoff, 1992, pág. 47, K. H. Leven, 1991, pág. 148-149 y K. H. Leven, 1995, págs. 395 y ss.). Ahora bien, hay que tener en cuenta que son los propios autores cristianos los que suelen definir ese amor de la *peste* cristiana mediante una explícita oposición a la situación de *anomia* creada por la *peste* pagana, tal y como aparece reflejada en el modelo tucidídeo (cf. Cipriano, *Sobre la mortalidad*, 13 —en referencia a la epidemia de Cartago del 253 d. C.—, K. H. Leven, 1995 y *supra*, n. 198).

ayudar a su análisis y comprensión. Es cierto, desde luego, que este procedimiento es arriesgado, pues nada resulta más fácil que sobreinterpretar el texto reflejando en él comentarios que sólo el tiempo y la historia han hecho posibles. Probablemente, éste es un riesgo del que nunca se puede escapar definitivamente, pero que es imprescindible asumir, pues la literatura inspirada en el pasaje tucidídeo constituye, sin duda, un comentario de esa experiencia ateniense de la *peste* que Tucídides “ha visto”, según la expresión de Camus, y que él mismo ha immortalizado gracias a la extraordinaria fuerza expresiva de su relato; hasta el punto de que toda referencia a la *peste* constituye inevitablemente un comentario de dicha experiencia originaria.

Lo cierto es que la experiencia ateniense ha proporcionado al poeta latino Lucrecio una escena de verdadera pesadilla con la que dar una inesperada conclusión a su poema *De la Naturaleza*. La presencia de la imitación de la *peste* tucidídea en este lugar de la obra ha sorprendido tanto a algunos críticos que ha hecho surgir la sospecha de que ésta no puede ser en realidad la auténtica conclusión de una obra “optimista” y “sublime”, para la que cabría esperar, tal vez, un final menos “pesimista” y “concreto”; y en la que se echa en falta una *coda* o exhortación final, como en principio parece convenir a un poema didáctico y moralizante.²⁰⁷ No es posible encontrar, seguramente, una imitación más fructífera para la crítica del texto tucidídeo que la de Lucrecio. Una imitación no siempre absolutamente fiel al original, y no carente, por tanto, de divergencias significativas, con la que se cierra un poema filosófico en el que la experiencia ateniense ocupa, pues, el lugar que correspondería a la exhortación general. Desde luego, más que una prueba del carácter incompleto del poema, la simple posibilidad de que la imitación lucreciana equivalga a esa *coda* generalizadora y

²⁰⁷ De hecho esta cuestión ha sido “a traditional scholarly problem” de los estudios lucrecianos (cf. P. Fowler, 2007, pág. 199, con referencias bibliográficas).

moralizante debería ser considerada un claro indicio de la presencia de una dimensión moralizante también en el propio modelo, como trataré de mostrar a continuación.

Pues bien, hoy en día la posibilidad de que el poema de Lucrecio esté incompleto –explicación con la que en algún momento se pretendió solucionar el problema de su “extraño” final– parece totalmente descartada por la crítica, que a lo largo de las últimas décadas se ha esforzado por comprender el sentido con el que ha de ser interpretada la experiencia de la *peste* como conclusión de la obra.²⁰⁸ Este esfuerzo ha servido, desde luego, para iluminar la profunda carga moral de la imitación lucreciana y justificar de ese modo la presencia de un caso tan concreto como el de la *peste* ateniense del 430 a. C. en el lugar que debería ocupar una reflexión generalizadora. Ahora bien, la interpretación se centra siempre en el texto de Lucrecio y, a lo sumo, en la influencia de la doctrina epicúrea que determina en general la composición de su poema; pero en ningún momento se intenta buscar en el propio modelo tucídideo el origen de esa imitación.²⁰⁹ Lucrecio ha desarrollado, sin duda, la imagen de la *peste* hasta convertirla en un elemento más de su propia obra, pero parece razonable creer también que dicha imagen no habría podido jamás inspirar al poeta latino si ella misma no fuese portadora de una cierta dimensión moralizante. Lo cierto es que las referencias a Tucídides en los comentarios sobre Lucrecio se suelen limitar a los clichés con los que en ocasiones se ha pretendido reducir el pensamiento del historiador a categorías modernas, y, así, en estas comparaciones entre modelo e imitación se destaca habitualmente el carácter científico de la descripción originaria frente al ético-literario de su versión latina. Espero que los argumentos de capítulos

²⁰⁸ Cf. H. S. Commager (1957), D. F. Bright (1971), G. Müller (1978 = 2007), C. Segal (1990) y P. Fowler (2007).

²⁰⁹ La interpretación de K. Stoddard (1996) constituye una excepción en este sentido, si bien centra la fuerza inspiradora del modelo en el paralelismo dramático creado entre la descripción de los ideales del discurso fúnebre y la de su corrupción durante la *peste*, ya que el propio Lucrecio parece contraponer su descripción al elogio de Atenas con el que se inicia el libro VI. Aunque menciona la doble dimensión de la descripción tucídidea, la física y la moral, y reconoce la posibilidad de que Lucrecio encuentre en ambas la inspiración para desarrollar su propia descripción, este análisis no profundiza esta cuestión.

anteriores basten en este momento para justificar la impertinencia de disyuntivas tan simplistas, pues, como ha quedado claro, tales categorías no son útiles para la interpretación del texto de Tucídides y no logran sino empobrecer significativamente la comprensión de su pensamiento. Así pues, si aceptamos que el carácter científico de la descripción tucidídea no es incompatible en absoluto con lo que se podría denominar un carácter “ético-literario” –de la misma manera que el significado literal de la narración de la *peste* no es incompatible tampoco con el metafórico o simbólico–, empezaremos a comprender la fuerza inspiradora de una imagen que jamás habría surgido únicamente con simples recursos retóricos.²¹⁰

Son bastantes, desde luego, los aspectos de la imitación lucreciana con los que se puede iluminar el texto tucidídeo. Todos ellos irán apareciendo oportunamente a lo largo de este trabajo; pero, por ahora, vamos a ocuparnos tan sólo de la cuestión de los ritos funerarios, presentes una y otra vez en las *pestes* históricas y literarias. Hace un momento veíamos cómo las referencias de Procopio a dichos ritos implican una crítica de la actitud pagana desde una perspectiva cristiana y constituyen, por tanto, una prueba bastante evidente de la fuerza simbólica de dicho elemento en el relato originario. Según comprobamos en el capítulo anterior, este simbolismo se remonta a la épica homérica, cuya influencia como *paideia* hemos descubierto así mismo en la descripción tucidídea, iluminando de esa forma la fuerza moral del relato; aspecto éste que trataré de analizar

²¹⁰ La concepción cientificista de la descripción tucidídea pesa especialmente sobre el comentario de H. S. Commager (1957, especialmente pág. 109), para quien el significado metafórico de la *peste* en Lucrecio procede de su extraordinaria capacidad para descubrir la fuerza simbólica de la realidad física, lo que le habría permitido ver en la enfermedad descrita por Tucídides el símbolo de una enfermedad psicológica, emocional o moral. Esta negación del carácter simbólico del modelo se mantiene en comentarios posteriores (cf. D. F. Bright, 1971, pág. 629 y M. R. Gale, 1994, págs. 112-113, quien encuentra en la influencia de *pestes* literarias, como la homérica, la razón del divorcio de la imitación lucreciana del contexto histórico en que su original tucidídeo se encuentra situado). Los comentarios de J. Grimm (1965) y de A. Gervais (1972), que sí tienen en cuenta el simbolismo del relato tucidídeo, constituyen una excepción en este panorama, pues la influencia de Tucídides no sólo es descuidada en los estudios centrados en Lucrecio, sino también en trabajos dedicados en general a los relatos de *pestes* (cf. K. Büchner, 1957, R. Girard, 1974, D. Steel, 1981, H. Meyer, 1995 y, aunque en menor medida, T. Paulsen-C. Schulze, 2005).

en profundidad de aquí en adelante. Así pues, si los argumentos anteriores sobre esta cuestión son correctos, habrá que tomar en consideración el posible simbolismo de dichos ritos en todos aquellos relatos que dependen de una u otra forma del texto tucídideo, tal y como hemos hecho ya en la descripción de Procopio.²¹¹

En la versión lucreciana de la *peste* ateniense el motivo de los cadáveres insepultos y de los ritos incumplidos adquiere un protagonismo muy significativo, hasta el punto de que constituye uno de los elementos fundamentales de esa imagen final del poema en la que la *peste* simboliza el triunfo de la muerte. En el poema de Lucrecio la *peste*, cuya dimensión histórica resulta prácticamente irrelevante,²¹² actúa, en efecto, como una auténtica metáfora de la condición humana. Así pues, el incumplimiento de los ritos parece haber perdido para Lucrecio buena parte del significado político concreto mediante el que Tucídides permite al lector reconocer en la guerra del Peloponeso la crisis de los valores helénicos y, por tanto, una guerra civil. Es decir, la imagen lucreciana hace universal la experiencia ateniense en tanto que encuentro con la muerte, y es en ese sentido como hay que entender también el motivo del incumplimiento de los ritos funerarios. La versión de Lucrecio enfatiza rasgos presentes ya en el texto tucídideo: la muerte que se extiende a través del contagio sin que resulte posible escapar de ella, esa muerte en masa que los ritos ya no pueden mantener apartada de la vida; el triunfo de la muerte y con él la inhumanidad más absoluta.²¹³ En su relato de la epidemia, Lucrecio ha añadido algún pequeño detalle adicional que no procede del modelo, como cuando asegura que, al intentar depositar a sus familiares en piras ajenas, los deudos mantenían a veces “luchas sangrientas” en torno a éstas (VI

²¹¹ Aunque sin profundizar en su simbolismo, la recurrencia de este elemento en las narraciones sobre *pestes* ha sido justificada acertadamente por O. Gilarrondo Miguel (2003) como fruto de una tradición que parte de Tucídides.

²¹² Lucrecio ni siquiera menciona la guerra del Peloponeso (cf. M. R. Gale, 1994, págs. 112-113).

²¹³ Lucrecio ha convertido su descripción en un auténtico triunfo de la muerte omitiendo, por ejemplo, las referencias tucídideas a los supervivientes (II 51, 6; cf. M. R. Gale, 1994, pág. 226).

1283-1286), escena que no figura en absoluto en la descripción original (cf. Tucídides, II 52, 4).²¹⁴ No obstante, por lo que vamos viendo, salvo en la dimensión política más concreta, en este aspecto del incumplimiento de los ritos el poeta latino no se aparta significativamente de la descripción tucidídea. A pesar de que éste es un aspecto que la crítica no siempre reconoce suficientemente, hay que señalar que el motivo del miedo a la muerte enfatizado por Lucrecio en este momento de su narración está presente también en el modelo del historiador, pues éste parece haber reconocido en el miedo al contagio y a la muerte extendidos en Atenas por la epidemia la causa fundamental del incumplimiento de los ritos. Como ya he señalado anteriormente, el relato de Tucídides deja suficientemente claro cómo la *anomia* que tal incumplimiento significó en ese momento histórico fue el resultado no sólo de la necesidad sino también de la pérdida del sentido de las obligaciones que el miedo a la muerte trajo consigo. Así se aprecia, en efecto, cuando Tucídides relata cómo los cadáveres yacían impiamente en los templos, pues, aunque él mismo no menciona el miedo al contagio y a la muerte de quienes abandonaban de este modo a los muertos, dicho miedo se deduce de sus afirmaciones:

(...) ὑπερβιαζομένου γὰρ τοῦ κακοῦ οἱ ἄνθρωποι, οὐκ ἔχοντες ὅτι γένωνται, ἐς ὀλιγορίαν ἐτράποντο καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων ὁμοίως.

²¹⁴ Lucrecio ha añadido también ciertos toques sombríos y dramáticos a la descripción, como en VI 1267-1271: *multaque per populi passim loca prompta uiasque / languida semanimo cum corpore membra uideres / horrida paedore et pannis cooperta perire / corporis inluie; pelli super ossibus una, / ulceribus taetris prope iam sordeque sepulta* / “A muchos también hubieras visto arrastrar sus lánguidos miembros medio muertos por las calles y lugares públicos, y morir horribles, cubiertos de hediondos andrajos y de suciedad, con sólo la piel sobre los huesos, sepultados ya casi por las llagas y la podredumbre”; o en VI 1256-1258: *Exanimis pueris super exanimata parentum / corpora nonnumquam posses retroque uidere / matribus et patribus natos super edere vitam.* / “Hubieras visto a veces los inanimados cuerpos de los padres tendidos sobre sus niños exánimes, o a los hijos expirando sobre sus madres y padres”. Ambos pasajes desarrollan un original bastante más austero: ἀλλὰ καὶ νεκροὶ ἐπ’ ἀλλήλοις ἀποθνήσκοντες ἔκειντο καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐκαλινδοῦντο καὶ περὶ τὰς κρήνας ἀπάσας ἡμιθνήτες τοῦ ὕδατος ἐπιθυμία. / “cuerpos de moribundos yacían unos sobre otros, y personas medio muertas se arrastraban por las calles y alrededor de todas las fuentes movidos por su deseo de agua” (Tucídides, II 52, 2).

(...) y es que ante la extrema violencia del mal, los hombres, sin saber lo que sería de ellos, se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano. (II 52, 3)²¹⁵

Así pues, el análisis psicológico, tan relevante en la versión lucreciana, no parece ser una innovación del poeta latino. Antes al contrario, el poema de Lucrecio constituye un auténtico testimonio de la presencia de dicho análisis también en la descripción original.²¹⁶

Como ya he apuntado anteriormente, el incumplimiento de los ritos funerarios es un motivo cuya presencia no se limita además a la descripción de la *peste* ateniense, sino que recorre toda la obra de Tucídides, y lo hace, según hemos empezado a ver, ligado a la idea de contagio, una idea que define al mismo tiempo la epidemia y la guerra y simboliza de esta forma, a lo largo de la narración de la guerra, el triunfo de la muerte sobre la vida y la humanidad. En la versión lucreciana de la *peste*, la dimensión histórica de la epidemia y su simbolismo político parecen haber quedado en un segundo plano, y, de este modo, el incumplimiento de los ritos y el contagio de la muerte han adquirido una dimensión universal que trasciende el momento histórico para convertirse en metáfora de la propia condición humana. Ahora bien, puesto que para alcanzar ese significado Lucrecio no ha violentado en absoluto el texto tucidídeo, cabe preguntarse hasta qué punto esa universalidad de la imagen está presente también en la descripción

²¹⁵ Cf. igualmente Tucídides, II 53, donde el miedo a la muerte aparece también como motivo fundamental de la *anomia* y la impiedad, según trataré de argumentar más adelante, cf. *infra*, IV.4.

²¹⁶ Para una interpretación del motivo del miedo como una creación del propio Lucrecio al haber hecho surgir, mediante la supresión del contexto histórico o real, una dimensión psicológica ausente en el modelo, cf. D. F. Bright (1971), pág. 618. Lucrecio afirma, en efecto: *Nec mos ille sepulturae remanebat in urbe, / quo prius hic populus semper consuerat humari; / perturbatus enim totus trepidabat, et unus / quisque suum pro re <defunctum> maestus humabat.* / “Ni se observaba ya en la ciudad aquel rito fúnebre con que aquel pueblo solía de antiguo enterrar a los muertos; andaba todo él sobresaltado, en gran turbación, y cada cual enterraba a los suyos como la ocasión le ofrecía” (VI 1278-81). Pero en estos versos el poeta vierte no sólo las afirmaciones de Tucídides que aluden a la necesidad y al agobio de la situación (νόμοι τε πάντες συνεταράχθησαν οἷς ἐχρῶντο πρότερον περὶ τὰς ταφάς, ἔθαιπτον δὲ ὡς ἕκαστος ἐδύνατο / “Todas las costumbres que antes observaban en los entierros fueron trastornadas y cada uno enterraba como podía”, II 52, 4), sino que se hace eco también del análisis psicológico presente ya en la descripción original en los momentos que acabo de mencionar.

de la *peste* histórica y coexiste con ella. Los comentarios del texto de Lucrecio suelen subrayar en el pasaje de la *peste* los elementos presentes en todo el poema que caracterizan el pensamiento del poeta latino, un pensamiento marcado fundamentalmente por la doctrina epicúrea.²¹⁷ Ahora bien, criticar pasiones como el miedo y el deseo y predicar una virtud de la fortaleza frente a la muerte y el dolor, como Lucrecio hace en *De la Naturaleza* –actitud ética a cuyo servicio se encuentra la imagen final de la *peste*– es, en general, una actitud típicamente griega y no exclusivamente epicúrea y no hay, por tanto, ninguna razón que justifique la ausencia de esos valores en la propia imagen tucidídea, por más que la versión lucreciana se encuentre integrada, por supuesto, en un poema de clara orientación epicúrea.²¹⁸ Lo cierto es que, una vez abandonados los prejuicios que limitan la comprensión del texto tucidídeo acerca de la supuesta incompatibilidad entre realidad y metáfora, no existe en principio ninguna restricción para explorar su simbolismo, y es muy posible que finalmente, con la ayuda de la versión lucreciana, podamos encontrar en él, además de la dimensión psicológica de la que el poema de Lucrecio parece haberse hecho eco, la universalidad que el poeta latino ha situado también en un primer plano. Hay que tener en cuenta, además, que ciertos elementos tradicionales del pensamiento griego, como los que podrían estar presentes desde esta perspectiva en el relato del historiador, desempeñan un papel muy relevante en la obra y el pensamiento tucidídeos, tal y como la crítica ha ido poniendo de relieve en los últimos tiempos.

Pues bien, como vimos en el capítulo dedicado a la épica, ese valor simbólico de “inhumanidad” que el incumplimiento de los ritos funerarios posee en la descripción

²¹⁷ H. Sykes Davies (1986, págs. 287-288) considera que la imitación lucreciana de la *peste* como ejemplo del miedo a la muerte es un reflejo del epicureísmo del poeta, pues, a su juicio, la *peste* histórica, con el miedo que provocó entre los atenienses, marcó, hasta la aparición de Epicuro, un cambio de rumbo en la filosofía respecto a actitudes anteriores frente a la muerte.

²¹⁸ Para el carácter epicúreo del poema de Lucrecio, cf. C. García Gual (1981), págs. 125-130 e Introducción de F. Socas a *La Naturaleza de Lucrecio*, con bibliografía.

tucidídea de la *peste* está claramente determinado culturalmente por lo que he denominado la *paideia* homérica; y, desde la *Ilíada*, está siempre presente en la cultura griega a través de la imagen de los perros y las aves, a los que Lucrecio también hace referencia en su poema.²¹⁹ Es preciso, pues, tener en cuenta la presencia de este simbolismo en la descripción tucidídea a la hora de valorar la posible vinculación existente entre Lucrecio, Tucídides y la épica griega, sobre todo porque el uso que el poeta latino hace de la imagen tradicional de los perros y las aves es bastante más complejo de lo que suele ser habitual. En efecto, Lucrecio mantiene una actitud crítica frente a los ritos funerarios de acuerdo con la doctrina epicúrea que él mismo defiende, como P. Fowler (2007) ha señalado acertadamente.²²⁰ Por esa razón dedica a dichos ritos una parte de su poema, en la que trata de argumentar contra los prejuicios inherentes a esa cultura que rodea a la muerte. Y en esa argumentación, por supuesto, la imagen de los perros y las aves también está presente, pues, en el temor que la naturaleza inspira en el hombre en este sentido, Lucrecio destaca tan sólo el miedo a la propia muerte, omitiendo –o, más bien, dejando en un segundo plano– la fuerza con la que el temor representado en esa imagen ha colaborado al surgimiento de las instituciones sociales frente a la violencia. La argumentación de Lucrecio consiste fundamentalmente en desenmascarar los sentimientos inconscientes de temor a la propia muerte y apego a la vida que subyacen en la cultura funeraria; y desde esta perspectiva analiza las diferentes creencias y costumbres: desde el temor a ser pasto de las fieras, a los diferentes ritos, incluido el lamento fúnebre, con los que se trata de ocultar la

²¹⁹ Los versos de Lucrecio (VI 1215-1224), con su referencia expresa a los perros y las aves, constituyen, además, una verdadera interpretación de los datos aportados por Tucídides sobre la mortandad de los animales –concretamente de los perros–, en la que el poeta trata de desarrollar una explicación verosímil que permita reconstruir las observaciones y el pensamiento del historiador en este sentido (cf. *infra*, Apéndice I. 2.1).

²²⁰ Cf. P. Fowler (2007). Ahora bien, hay que señalar que el conocimiento de la historia de la imagen de la *peste* contribuye decisivamente a la comprensión de cada uno de los textos y, a mi juicio, permite matizar algunas de las conclusiones de P. Fowler, que no parecen tener demasiado en cuenta dicha historia.

corrupción y destrucción absoluta del individuo que la muerte significa.²²¹ Es cierto que el interés fundamental de Lucrecio se centra en la psicología individual, pero tal vez, como trataré de argumentar más adelante, no es ésa su única preocupación. De esta forma, es muy posible que la dependencia de Lucrecio con respecto a Tucídides sea mucho mayor de lo que puede parecer a primera vista y, desde luego, de lo que se suele reconocer, pues, en primer lugar, en la descripción tucidídea sí existe, en contra de lo que se cree habitualmente, una cierta investigación psicológica; y, además, como digo, la imagen de Lucrecio, por su parte, tampoco se desentiende totalmente de la dimensión social. Ambas cuestiones necesitan, claro está, una profunda argumentación, y en ella se centrará, por tanto, una buena parte del próximo capítulo de este trabajo.

²²¹ Cf. *De la Naturaleza*, III 870-930.

III.4.3. Los “prisioneros de la peste” de Camus y la dimensión humanista del relato tucídideo.

Il est aussi raisonnable de représenter une espèce d'emprisonnement par une autre que de représenter n'importe quelle chose qui existe réellement par quelque chose qui n'existe pas.

Daniel Defoe

Con esta cita de Daniel Defoe como epígrafe de *La Peste*, Albert Camus ha querido, probablemente, proporcionar una orientación inequívoca para la comprensión e interpretación de una novela cuyo propósito, según sus propias palabras, es no sólo mostrar la opresión que la guerra y la ocupación alemana supusieron, sino extender incluso esa sensación a la propia existencia humana en general.²²² Entre las viejas imágenes de la *peste* evocadas en los primeros momentos de la epidemia por el Dr. Rieux, protagonista de la novela, figura la de una Atenas convertida en inmenso cementerio y envuelta en el humo de incontables piras funerarias, incapaces todas ellas, sin embargo, de contener a una muerte que se estaba adueñado ya de toda la ciudad. Es la narración de Lucrecio la que permite una vívida evocación de este triunfo de la muerte, pues precisamente ese pequeño detalle añadido por el poeta latino a la

²²² “Je veux exprimer au moyen de la peste l'étouffement dont nous avons tous souffert et l'atmosphère de menace et d'exil dans laquelle nous avons vécu. Je veux du même coup étendre cette interprétation à la notion d'existence en général”. (*Carnets* II, pág. 72). De hecho, la primera indicación sobre el proyecto de una novela sobre la *peste* y lo que él mismo denomina su “pedagogie nihiliste” es de abril de 1941 (*Carnets* I, pág. 229; cf. J. Lévi-Valensi, 1991, págs. 26-35 y D. Steel, 1981, págs. 101-102). La cita de D. Defoe procede de *Serious Reflections of Robinson Crusoe* (Prefacio al vol. III). Hay que tener en cuenta, además, que entre los documentos que inspiran la obra de Camus figura la novela de Defoe sobre la Gran Peste de Londres del 1665, *A Journal of the Plague Year* (1722). Defoe es, además, autor de otra obra dedicada a la *peste*, *Two Preparations for the Plague* (1722). En ambas se aprecia cómo el interés de Defoe va más allá de determinados episodios históricos para extenderse a las cuestiones sociales suscitadas por las epidemias así como a la cuestión de la condición humana que la *peste* simboliza. Es probable también que Defoe conociese los relatos tradicionales, incluidos los de Lucrecio y Tucídides, o comentarios sobre ellos (cf. L. A. Landa, 1969, cit. en ed. de *A Journal of the Plague Year* de P. R. Backscheider, págs. 284-285). La traducción de Hobbes de *La guerra del Peloponeso*, publicada en 1629, fue reeditada en varias ocasiones y pudo, por tanto, haber sido conocida por Defoe (cf. C. Rubincam, 2004, pág. 204).

descripción tucidídea –la lucha de los parientes en torno a las piras– es el que sale a la luz a través de los siglos en ese momento de incredulidad en el que la muerte en masa hace de nuevo su aparición.²²³ Pero es, sin duda, la experiencia ateniense immortalizada por Tucídides la que llena de verdad toda la novela desde esta primera evocación y permite a Camus un análisis de la realidad capaz de trascender el momento histórico concreto de la II Guerra Mundial para construir de ese modo un mito sobre la condición humana.²²⁴ Nadie espera la llegada de la *peste*, por más que lo anuncien los viejos relatos. ¿Cómo imaginar que esas cifras escandalosas son algo más que eso, un viejo relato?²²⁵ Tan sólo la imagen lucreciana de Atenas convertida en una pira funeraria parece tener la fuerza suficiente para trascender el tiempo y la historia y hablar más allá de ellos. Y, ciertamente, será la experiencia ateniense, como digo, la que guíe la reflexión que ese nuevo triunfo de la muerte ha suscitado en el gran pensador francés al cabo de casi dos milenios y medio, permitiéndole convertir una imaginada ciudad de Orán en cuarentena en un lugar mítico donde mostrar el dolor humano, el dolor de los “prisioneros de la *peste*”.

A la manera tucidídea, *La Peste* de Camus está concebida como un testimonio personal, el testimonio de quien ha sufrido y ha visto sufrir a los demás y puede, por

²²³ “Et une tranquillité si pacifique et si indifférente niait presque sans effort les vieilles images du fléau, Athènes empestée et désertée par les oiseaux, les villes chinoises remplies d’agonissants silencieux, les bagnards de Marseille empilant dans des trous les corps dégoulinants, (...) Provence (...) Jaffa (...) Constantinople (...) Milan (...) Londres (...) Non, tout cela n’était pas assez fort pour tuer la paix de cette journée. (...) Et le docteur Rieux, qui regardait le golfe, pensait à ces bûchers dont parle Lucrèce et que les Athéniens frappés par la maladie élevaient devant la mer. On y portait les morts durant la nuit, mais la place manquait et les vivants se battaient à coup de torches pour y placer ceux qui leur avaient été chers, soutenant des luttes sanglantes plutôt que d’abandonner leurs cadavres. On pouvait imaginer les bûchers rougeoyants devant l’eau tranquille et sombre, les combats de torches dans la nuit crépitante d’étincelles et d’épaisses vapeurs empoisonnées montant vers le ciel attentif”. (A. Camus, *La Peste*, págs. 43-44).

²²⁴ Cf. P. Demont (1996) y *supra*, n. 171.

²²⁵ El Dr. Rieux recuerda, entre otros, el testimonio de Procopio, según el cual la epidemia de Constantinopla llegó a provocar diez mil víctimas en un solo día; cifras que, pese a ser sin duda escandalosas, pueden llegar a suscitar no escándalo, sino indiferencia, como muestran las reflexiones que siguen a este recuerdo (A. Camus, *La Peste*, pág. 42; cf. Procopio, *Guerra persa*, II 23, 2-3).

tanto, hablar en nombre de todos.²²⁶ Y también a la manera tucídídea, ese testimonio conduce a una reflexión, la de quien intenta ver con claridad en medio de la noche.²²⁷ Una reflexión sobre el sufrimiento mismo; sobre la condición de los prisioneros de la *peste*, que, semejante a la del exilio, está marcada por el dolor, la soledad y la lucha contra el tiempo, pues, privados de memoria y esperanza, según el testimonio de Camus, los prisioneros de la *peste* se ven condenados a vivir en el presente a solas con su sufrimiento.²²⁸

Más allá del horror de la propia guerra, Camus ha convertido, pues, su novela en una verdadera exploración e investigación de la *peste* en tanto que metáfora de la condición humana. Puesto que la *peste* significa sin duda una lucha contra el tiempo y ésa es una dimensión fundamental de la novela, ésta ha podido ser considerada una auténtica fábula sobre el tiempo.²²⁹ Y, por supuesto, en tanto que esa lucha representada en la *peste* remite en última instancia a la mortalidad humana, se ha podido comparar acertadamente la situación de los prisioneros de la *peste* con la de los condenados a muerte.²³⁰

Pero si *La Peste* de Camus es capaz de conmover al lector de una forma tan profunda es porque su reflexión procede del dolor y conduce al dolor; y es muy posible que en este sentido, como estoy tratando de justificar, sea también deudora de su

²²⁶ “Et le narrateur est persuadé qu’il peut écrire ici, au nom de tous, ce que lui même a éprouvé alors, puisqu’il l’a éprouvé en même temps que beaucoup de nos concitoyens”. (A. Camus, *La Peste*, pág. 71; cf. Tucídides, II 48, 3: “porque yo mismo padecí la enfermedad y vi personalmente a otros que la sufrían”).

²²⁷ “Je suis dans la nuit et j’essaie d’y voir clair”, afirma en cierta ocasión el Dr. Rieux (A. Camus, *La Peste*, pág. 119). La fórmula recuerda la expresión tucídídea τὸ σαφὲς σκοπεῖν (Tucídides I 22, 4). R. Quilliot (1970, cit. en J. Lévi-Valensi, 1991, pág. 195) ha comparado la lucidez de Camus con la del historiador ateniense.

²²⁸ “Ainsi, chacun dut accepter de vivre au jour le jour, et seul en face du ciel” (A. Camus, *La Peste*, pág. 74, así como págs. 72 y 168).

²²⁹ Cf. J. Lévi-Valensi (1991), págs. 126-141.

²³⁰ Cf. R. Bessaloff (1950), cit. en J. Lévi-Valensi (1991). La idea aparece claramente expresada en el texto de Tucídides, cuando éste explica cómo esa sensación de condena a muerte provocó la pérdida del respeto a la ley humana y divina: πολὺ δὲ μείζων τὴν ἤδη κατεψηφισμένην [τιμωρίαν] σφῶν ἐπικρεμασθῆναι, ἢν πρὶν ἐμπεισεῖν εἰκὸς εἶναι τοῦ βίου τι ἀπολαῦσαι. / ... “pendía sobre sus cabezas una condena mucho más grave que ya había sido pronunciada, y antes de que les cayera encima era natural que disfrutaran un poco de la vida” (II 53, 4).

modelo más antiguo, la *peste* de Tucídides. De acuerdo con lo visto hasta ahora, la novela de Camus podría parecer más próxima a la versión lucreciana de la *peste* ateniense, que, como hemos visto, explora el valor universal de la imagen en tanto que metáfora de la condición humana sometida a la muerte. Esa condición de prisioneros de la *peste* que Camus ha desarrollado con tanto acierto aparece también, desde luego, en el poema de Lucrecio, en el que se recuerda al lector una y otra vez su condición de prisionero y la imposibilidad de escapar de esos *moenia mundi* que constituyen los límites de nuestra existencia.²³¹

Ahora bien, los lectores de Tucídides comentan a veces cómo la lectura de *La Guerra del Peloponeso* provoca precisamente una sensación de angustia que se concreta en ocasiones también en la construcción de un cerco material o en la realización de un asedio. Como ya he comentado con anterioridad, las evocaciones de la *peste* y de la idea de contagio que ésta significa colaboran decisivamente a crear esa atmósfera a lo largo de toda la obra.²³² Así pues, esa imagen de ciudad sitiada o cercada de la que se sirve Lucrecio al referirse a los *moenia mundi* podría proceder igualmente de Tucídides, pues en *La Guerra del Peloponeso* la destrucción y la muerte van creando en el lector una sensación de angustia ligada en ocasiones a la idea de cerco. Pero, además, por supuesto, la idea de ciudad sitiada y condenada a muerte está presente de una forma clara en la escena de la *peste*, pues la Atenas de la epidemia del 430 a. C. era también

²³¹ Cf. A. Camus, *L'homme révolté*, pág. 50 y J. Grimm (1965), págs. 230-231.

²³² Cf. *supra*, II.2.3. La sensación de angustia y claustrofobia comienza ya en la descripción del asedio de Platea (cf. P. R. Pouncey, 1980, pág. 18) y acompaña al lector durante toda la obra. Es muy significativo que A. Momigliano (1990, pág. 53) haya comparado la obra tucidídea con una fortaleza acorazada (“iron tower”) en la que el lector se siente prisionero, reflejando así esa impresión de enclaustramiento suscitada por su lectura. Como H. P. Stahl (1966, págs. 114 y 117) ha señalado, es esa sensación de *aporia* (“Ausweglosigkeit”) –que constituye el centro de interés de la narración– la que expresa y transmite al lector una tragedia verdaderamente humana. Son frecuentes en el texto tucidídeo, en efecto, expresiones como πανταχόθεν ο ἀμφοτέρωθεν, que provocan esta sensación de situación sin salida y de amenaza “envolvente” (cf. C. Schneider, 1974, págs. 89 y ss.).

una ciudad en guerra y asediada por los enemigos.²³³ La exploración que Camus hace de esta idea, como acabo de apuntar, constituye por tanto, una verdadera investigación de esa condición de prisioneros que caracteriza a los habitantes de la ciudad apestada.

Así pues, *La Peste* de Camus muestra nítidamente cómo la narración tucidídea es capaz de trascender el momento histórico en el que los hechos se sitúan, pues ha sido capaz de inspirar reflexiones de carácter universal en las que la *peste*, refiriéndose a otro momento histórico concreto, actúa, sin embargo, como metáfora de la propia condición humana. Lejos de ser una prueba del carácter ficticio de la narración tucidídea, el simbolismo de *La Peste* de Camus pone, por tanto, de manifiesto cómo resulta verdaderamente necesario para la crítica tucidídea abordar, con un cierto rigor y de forma sistemática, la cuestión del simbolismo de la *peste* en *La guerra del Peloponeso*; la cuestión de si se puede determinar, y con qué criterios, la existencia en la descripción del historiador ateniense de una fuerza simbólica que vaya más allá de la propia guerra. Por supuesto, la condición de modelo del relato tucidídeo no prueba sin más la presencia en él de los valores simbólicos desarrollados en las imitaciones; de la misma manera que no prueba tampoco sin más su falta de verdad histórica o su simple condición de tópico literario, como se ha propuesto en alguna ocasión. Determinar dicho simbolismo requiere, como ya he dicho, una amplia argumentación. Ahora bien, creo que la necesidad de tal investigación está plenamente justificada por todas las razones que han ido surgiendo a lo largo de este trabajo.

²³³ τοιούτω μὲν πάθει οἱ Ἀθηναῖοι περιπεσόντες ἐπιέζοντο, ἀνθρώπων τ' ἔνδον θνησκόντων καὶ γῆς ἔξω δηουμένης. / “Tal era el agobio de la desgracia en que se veían sumidos los atenienses; la población moría dentro de las murallas y el país era devastado fuera” (II 54, 1). Es posible que Lucrecio sólo conociese la narración tucidídea del segundo año de la guerra, o al menos sólo hubiese leído en profundidad esa parte de la obra. Así lo ha propuesto L. Canfora (2005, pág. 59) basándose en el dato aportado por Lucrecio (VI 1259-1261) acerca de cómo las gentes del campo acudían a la ciudad huyendo del contagio; un dato que, por supuesto, no se ajusta a la verdadera situación de Atenas. No obstante, esta posibilidad no invalida la idea que acabo de formular. Hay que tener en cuenta, además, que esta divergencia de Lucrecio respecto a su modelo admitiría muchas otras explicaciones.

No está de más recordar en este momento cómo la descripción tucidídea de la *peste* constituye un momento verdaderamente relevante de la narración de la guerra y no una simple curiosidad médica, pues, como el propio historiador afirma expresamente, dicha descripción ha surgido como un testimonio, y en ella encuentra también una expresión clara y concreta la voluntad terapéutica que parece animar en general la narración de toda la historia tucidídea, una historia concebida, hay que subrayarlo una vez más, para reflejar situaciones universales. El testimonio de Camus y el sincero reconocimiento por su parte de la verdad contenida en la experiencia ateniense y, por tanto, del carácter de auténtico testimonio del documento tucidídeo invitan a tomar verdaderamente en serio la condición de modelo de la descripción de Tucídides; es decir, a considerarla, más que un repertorio de lugares comunes, un útil modelo de análisis de la realidad histórica, capaz además de trascender ésta para expresar, gracias a su fuerza ética y simbólica, valores universales.²³⁴

Hace un momento hemos visto cómo Lucrecio, de acuerdo con su propósito didáctico, ha enfatizado en su imagen de la *peste* el sentimiento de miedo a la muerte. Ese sentimiento está presente también, por supuesto, en la novela de Camus; sin embargo, lo que caracteriza fundamentalmente esta obra no es el miedo, sino el dolor, pues la reflexión de Camus, como ya he dicho, nace del dolor y conduce al dolor.²³⁵ Y ahí radica tal vez la fuerza de la inspiración que la narración tucidídea ha suscitado en el gran pensador francés, pues, tal y como los comentarios del propio Camus parecen sugerir, la verdad que él mismo ha reconocido en el relato del historiador ateniense

²³⁴ En el *Decamerón* de Boccaccio la descripción de una epidemia de peste negra en la Florencia del siglo XIV desempeña una función de contrapunto a los alegres relatos que constituyen la obra, proporcionando a ésta una profundidad de la que carecería sin dicho trasfondo tenebroso, pues, al igual que ocurre en otros relatos de *pestes*, también en éste la *peste* funciona como un símbolo de la mortalidad humana (cf. D. Steel, 1981, págs. 90 y 107). Sobre el origen tucidídeo de la descripción de Boccaccio no parece haber ninguna duda, por más que se suponga un conocimiento indirecto, bien a través de Lucrecio, bien a través de Macrobio (*Saturnales*, VI 7 y ss.; cf. C. Muscetta, 1972, pág. 160).

²³⁵ Al final de su *Mythe de Sisyphe*, Camus deja constancia del carácter inagotable de ese dolor: “Elle (la pensée de l’homme, de l’artiste absurde) se joue –dans des mythes sans doute– mais des mythes sans autre profondeur que celle de la douleur humaine et comme elle inépuisable”.

procede de ese dolor. El testimonio de la obra tucídidea consiste, tal vez, precisamente en haber dejado constancia de ese dolor; y, de hecho, la crítica parece haberlo reconocido también así en los últimos tiempos.²³⁶

La Peste de Camus constituye, pues, de acuerdo con todo lo dicho, una invitación a buscar en el relato de Tucídides el profundo simbolismo que ha hecho posibles todas esas reflexiones posteriores; reflexiones, como la del propio Camus, que han encontrado su inspiración, en efecto, en dicho relato. En la obra de Camus destaca también, a la manera tucídidea, el sentimiento de necesidad suscitado por el carácter inevitable de la epidemia.²³⁷ Ya hemos visto cómo la originalidad de Tucídides en este aspecto destaca nítidamente en la comparación con los relatos de los historiadores cristianos, cuya distinta concepción de la epidemia implica así mismo una distinta concepción de la historia y del papel del hombre en el cosmos.

Pues bien, en su novela, Camus ha explorado también todos estos aspectos a través de la confrontación entre una concepción científica o agnóstica de la epidemia, como la que defiende el protagonista, y la concepción cristiana, representada por el padre Paneloux. De forma que lo que sale a la luz en dicha confrontación es precisamente la necesidad y el dolor, una profunda incompreensión del sufrimiento humano así como un doloroso sentimiento de injusticia. Tal vez, desde luego, la diferencia más importante entre la concepción sagrada y la profana de la *peste* radica precisamente en su distinta concepción del papel del hombre: culpable en la sagrada e inocente en la profana. Por más que la imagen de la *peste* de muchos escritores cristianos, como veíamos antes, ponga en un segundo plano las ideas de culpa y castigo que definen la *peste* bíblica para enfatizar el momento de la caridad y el amor, dichas ideas siguen definiendo la *peste* cristiana, como definen igualmente la antigua

²³⁶ Cf. especialmente los comentarios de H. P. Stahl (1966) y *supra*, II.2.2.

²³⁷ Además de la muerte, la peste “est aussi la nécessité, l’inévitable ἀνάγκη” (cf. R. Quilliot, 1970, cit. en J. Lévi-Valensi, 1991, pág. 199).

concepción sobrenatural que Tucídides ha secularizado en su relato. Y, en efecto, éste es uno de los aspectos fundamentales con los que la reflexión de Camus se va hilvanando también: el dolor inocente.²³⁸

Como ya he comentado, la secularización del concepto de epidemia ha permitido a Tucídides secularizar también la responsabilidad de los conflictos humanos, convirtiéndolos de este modo en conflictos estrictamente políticos; lo que ha sido posible en muy buena medida por el carácter peculiar del politeísmo griego, por su carencia de una idea de pecado y por la dimensión política con la que se enfocan los conflictos ya desde los primeros momentos de la cultura griega, como ocurre en la *Ilíada*, donde dicha dimensión se puede apreciar incluso en la propia imagen de la *peste*. Por lo tanto, en vista de la importancia de las ideas de culpa e inocencia ligadas al concepto sobrenatural de epidemia, se hace necesario concretar si la cuestión sobre la culpa y la inocencia está presente también en la narración de *La guerra del Peloponeso*, pues dicha presencia parece una consecuencia inevitable de ese proceso de secularización.

A esta cuestión dedicaré, pues, una parte del próximo capítulo. De momento, y para concluir éste, sólo resta comentar cómo la humanización de los conflictos efectuada por Tucídides al secularizar el origen de la epidemia humaniza totalmente también el dolor y su expresión, de tal forma que es muy probable que un desgarrar como el que la lectura del texto tucidídeo parece haber provocado en Camus tenga el carácter excepcional que sólo un momento de verdadero descubrimiento, como el inmortalizado por Tucídides, puede provocar en el lector. Este carácter excepcional explica también, de forma paralela, la fuerza de esa vocación terapéutica que anima el relato tucidídeo. Una fuerza de una humanidad tan profunda como para inspirar la

²³⁸ Cf. especialmente los dos discursos del padre Paneloux y las reflexiones que provocan (A. Camus, *La Peste*, págs. 89-123 y 200-211).

vocación humanista de cuantos han sentido a lo largo de los siglos, como el propio Camus, cómo el dolor despertaba en ellos una vocación semejante; una vocación que consiste, en muy buena medida, en la necesidad de encontrar una sincera expresión para ese dolor y en el deseo de convertirlo en testimonio del auténtico valor del hombre. Confío en que la argumentación de este capítulo pueda ayudar a comprender cómo ése es probablemente el verdadero testimonio de la *peste*.²³⁹

²³⁹ Las palabras del propio Camus (*La Peste*, pág. 279) al justificar la necesidad de dejar testimonio de la *peste* muestran hasta qué punto sería absurdo definir esta actitud como “pesimista” u “optimista”, como se ha hecho en ocasiones en el caso de Tucídides: “le docteur Rieux décida alors de rédiger le récit qui s’achève ici, pour ne pas être de ces qui se taisent, pour témoigner en faveur de ces pestiférés, pour laisser du moins un souvenir de l’injustice et de la violence qui leur avaient été faites, et pour dire simplement ce qu’on apprend au milieu des fléaux, qu’il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à mépriser”. En términos semejantes ha definido J. de Romilly (1965, pág. 210) la actitud de Tucídides en pleno debate sobre su supuesto pesimismo: “Il [Tucídides] est le témoin le plus sévère des drames les plus sombres (...), il a décrit la chute d’Athènes et en a dégagé le caractère presque inévitable, mais a tiré de cette expérience une foi accrue dans les qualités humaines (...)”. Para la cuestión de la “culpa”, cf. *infra*, IV.5.

III.5. Conclusiones: la *peste* y sus significados.

En el momento de sopesar el resultado del análisis anterior, en el que la descripción tucidídea de la *peste* ha quedado situada en su contexto histórico-cultural, destaca, en primer lugar, como conclusión fundamental, la necesidad de reconocer en ella la existencia de varios niveles o planos de significación. Según hemos tenido ocasión de comprobar, sólo dicho reconocimiento permitirá apreciar los múltiples significados del relato, pues, de otro modo, éstos podrían parecer incompatibles entre sí, como, de hecho, han parecido incompatibles a la crítica, de forma expresa o sobreentendida, durante bastante tiempo. Según he tratado de justificar también, tomar en consideración la tradición en la que la obra y el pensamiento de Tucídides se encuentran integrados resulta un recurso extraordinariamente beneficioso para la interpretación, pues es precisamente comprendiendo el origen y la génesis del racionalismo tucidídeo como se consigue reconocer la verdadera originalidad y la verdadera grandeza de dicho pensamiento. Espero que los argumentos aportados ayuden a desterrar el prejuicio que impide aceptar la coexistencia de esos significados, aparentemente contradictorios o incompatibles; un prejuicio que procede, como hemos visto, de la proyección anacrónica de categorías modernas sobre el mundo antiguo, en el que la distinción entre realidad y metáfora no es tan nítida como cabría esperar de acuerdo con nuestras actuales expectativas.

Es cierto, por lo tanto, tal y como G. E. R. Lloyd ha señalado, que la noción tradicional de metáfora, basada en una “rígida dicotomía” entre sentido literal y sentido figurado, no resulta útil para el análisis de un pasaje como el de la *peste* tucidídea, ni en

general para la interpretación de los autores antiguos.²⁴⁰ Ahora bien, la sustitución de dicha noción –propuesta por el propio G. E. R. Lloyd– por un concepto más abierto como el de “riqueza semántica”, entraña, a mi juicio, un riesgo, pues con ella se puede perder de vista la existencia de esos diferentes niveles de significación, entre los que, a mi entender, sí es necesario distinguir, a pesar de todo, al menos en el caso de la *peste* de Tucídides, que es, en primera instancia, la descripción de los síntomas y el desarrollo de una enfermedad real. Con ello quiero decir que el reto que la crítica tucidídea tiene planteado hoy en día consiste precisamente en comprender que la capacidad analítica de Tucídides así como su fiabilidad como historiador no quedan puestos en entredicho por el carácter simbólico de su narración de los hechos; es decir, consiste en demostrar que realidad y metáfora no son términos excluyentes entre sí. Con este objetivo, la crítica tucidídea necesita, sin duda, aproximarse lo más posible al pensamiento de Tucídides –a sus criterios de observación de la realidad y a sus instrumentos conceptuales– para hacer comprensible de este modo que esa riqueza semántica está integrada en dicho pensamiento y constituye un verdadero instrumento de análisis de la realidad. Así pues, es imprescindible tener en cuenta, en primer lugar, el valor cognitivo que la metáfora posee, en general, en las formas tradicionales de pensamiento de la cultura griega, para comprender de esa forma que la dependencia de Tucídides respecto a los relatos tradicionales no es meramente mimética o literaria, sino intelectual.²⁴¹ Pero, por otra parte, es necesario también tomar en consideración la originalidad del historiador en relación a dicha tradición e iluminar de ese modo la evolución que esa riqueza semántica ha experimentado en una imagen como la de la *peste*, gracias precisamente,

²⁴⁰ Cf. G. E. R. Lloyd (2003), págs. 8-9, (1987), págs. 172 y ss. y (1990), pág. 46, donde se apunta cómo “incluso hoy se acepta ampliamente que lo metafórico es lo desviado, y aún no podemos decir que se aprecie *completamente* cómo lo metafórico permea todo el lenguaje natural, no sólo en el discurso religioso o poético, sino justo en el corazón mismo de la ciencia”.

²⁴¹ Hoy en día el valor cognitivo de la metáfora se reconoce tanto en la propia teoría general de la metáfora como en el análisis de textos literarios (cf. G. Lakoff, 1979, G. Lakoff-M. Johnson, 1980, M. Fludernik-D. C. Freeman-M. H. Freeman, 1999) y estas aproximaciones han encontrado eco también en la propia Filología Clásica (cf. R. Mitchell-Boyask, 2008, pág. 19, con bibliografía).

entre otras razones, al análisis del propio Tucídides. La constatación de esta evolución permite determinar la existencia de una verdadera “historia” para la metáfora de la *peste*, sin cuyo reconocimiento resultaría imposible adquirir una adecuada perspectiva sobre el pensamiento del historiador ateniense, pues, de otro modo, nuestra visión continuaría siendo ahistórica.²⁴²

Creo que esta investigación ha servido hasta el momento para justificar todos estos extremos y para mostrar, al mismo tiempo, cómo la exploración de esos niveles de significación –que constituyen, como vemos, un instrumento de análisis de la realidad dentro de la tradición de una cultura concreta– debe tener en cuenta así mismo la integración de la imagen de la *peste* dentro de la propia obra tucidídea, pues es en ese contexto donde dicha imagen despliega todo su sentido, adquiriendo ella misma toda esa riqueza de significados y proyectándola simultáneamente sobre la obra en su conjunto.

Por otra parte, espero haber mostrado suficientemente, gracias a la comparación entre el pasaje tucidídeo de la *peste* y las imitaciones de que ha sido objeto a lo largo de los siglos, varias cuestiones de cierta relevancia para la crítica. En primer lugar, dicha comparación pone de relieve la inconsistencia de aquellas interpretaciones que consideran el carácter modélico de la descripción tucidídea como un indicio de su falta de rigor intelectual y de su escasa o nula fiabilidad como documento histórico. La disyuntiva entre un Tucídides artista y un Tucídides científico ha demostrado ser un lastre para la interpretación de la obra tucidídea, un lastre que, sin embargo, continúa

²⁴² En este sentido se echa de menos en los comentarios de G. E. R. Lloyd (2003, págs. 120-127) sobre la *peste* tucidídea la toma en consideración del proceso de secularización realizado por Tucídides, un proceso que él mismo no tiene en cuenta tampoco en su valoración del concepto de epidemia de la medicina hipocrática. Para una crítica del exceso de énfasis sobre la continuidad entre mito y argumento racional, cf. S. C. Humphreys (1978), págs. 221 y ss. No obstante, las reflexiones de Lloyd sobre el desarrollo del pensamiento científico, que muestran muchas veces la continuidad respecto a las creencias tradicionales, resultan en general enormemente esclarecedoras y sugerentes (cf. G. E. R. Lloyd, 1966, 1979, 1987 y 1990). Por otra parte, hago mío el término “riqueza semántica” para referirme en adelante, con las salvedades que acabo de mencionar, a esta complejidad de significados de la imagen de la *peste*.

gravitando en torno al pasaje de la epidemia ateniense. Son, sin embargo, algunas de sus imitaciones, en concreto las de los autores cristianos, las que ayudan precisamente a situar con mayor claridad la *peste* de Tucídides en su contexto histórico y cultural, mostrando aspectos fundamentales de su pensamiento así como el rigor de su análisis de la realidad; un análisis que los autores cristianos no pueden convertir, sin más, en modelo de descripción de una epidemia histórica, pues choca frontalmente con su propia concepción sobrenatural de la enfermedad. Las imitaciones de estos autores reflejan, pues, con total nitidez cómo el carácter modélico de la descripción tucidídea consiste en ofrecer un auténtico instrumento de análisis de la realidad –con el que incluso se puede polemizar–, más que un repertorio retórico de tópicos literarios.

La originalidad y el genio de Tucídides han quedado puestos en evidencia de forma rotunda, por otra parte, en la confrontación tanto con la tradición como con el conocimiento médico contemporáneo al historiador. Dicha originalidad consiste fundamentalmente, según hemos comprobado, en un proceso de secularización de las creencias tradicionales. Por un lado, este proceso ha abierto el espacio necesario para la definición científica del contagio, un concepto de singular relevancia en la historia de la medicina; y, por otro, ha ayudado al historiador a reconocer en el conflicto histórico de la guerra del Peloponeso los rasgos propios de una guerra civil; de modo que se puede constatar con bastante certeza que ésta es una de las orientaciones fundamentales de su análisis y presentación de los hechos. Así pues, pese a su carácter paradigmático y a su inevitable vinculación con los relatos míticos de *pestes*, no puede caber ninguna duda acerca del carácter racional o científico de la descripción tucidídea ni, por tanto, acerca de la condición de auténtica experiencia que el relato parece poseer.

La racionalidad y el rigor científico que caracterizan las observaciones de Tucídides son, por supuesto, un claro indicio de la verdad contenida en su descripción

de la epidemia, como lo es también –y no en menor medida– la dimensión ética que el relato posee. Dicha dimensión ha resultado iluminada en este trabajo gracias a la comprensión de la estrecha dependencia de la narración tucidídica respecto a la épica y a los valores que con ella se inauguran. La comparación con la imitación lucreciana ha servido, precisamente, para justificar la necesidad de explorar en profundidad, también en la descripción original, esa dimensión ética y ese simbolismo que constituyen el significado fundamental de la escena desarrollada por Lucrecio. Según hemos empezado a ver, la riqueza semántica de la imagen tradicional de la *peste* secularizada por Tucídides ha orientado decisivamente su propia observación de la realidad, no sólo de la crisis política simbolizada por la *peste*, sino también, como veremos, de los síntomas de la enfermedad física e incluso de la dimensión psicológica de dicho padecimiento, pues ha centrado su atención en el hombre y en las pasiones individuales. De esta manera, según trataré de demostrar más adelante, la *peste* tucidídea se ha convertido en un auténtico testimonio del dolor de la condición humana, tal y como las reflexiones de algunos de sus imitadores, como las del propio Lucrecio, parecen sugerir.

Pues bien, explorar todos estos significados y tratar de comprender en profundidad su articulación y su sentido en el conjunto de la obra será el objetivo fundamental del próximo capítulo, pues sólo dicha comprensión permite apreciar el verdadero alcance de esa dimensión humanista de la descripción, iluminada en este trabajo por las reflexiones de sus imitadores, como las del propio Lucrecio, por supuesto; pero, muy especialmente, como he tratado de mostrar también, por las de Camus, quien ha sabido reconocer y comentar dicha dimensión como ningún otro lector de Tucídides, reconociendo de ese modo el verdadero testimonio de su relato, el testimonio de una auténtica experiencia histórica: la experiencia ateniense de la *peste*.

IV. ANÁLISIS DE LA DESCRIPCIÓN TUCIDÍDEA DE LA *PESTE* EN EL CONTEXTO DE *LA GUERRA DEL PELOPONESO*: DIMENSIÓN HUMANISTA DEL RELATO.

IV.1. Estructura del relato y niveles de significación.

Antes de desarrollar cada uno de los apartados en los que he tratado de estructurar los diferentes niveles de significación del pasaje de la *peste*, parece conveniente presentar al lector dicha estructura para que resulte comprensible previamente cuál es la articulación de significados que intento analizar en este capítulo. La *peste* tiene, claro está, un significado real y uno metafórico, y dentro de cada uno de estos planos se pueden distinguir también dos dimensiones, la individual y la social, que se corresponden, respectivamente, con una perspectiva médica, por un lado, y con las perspectivas histórica y política, por otro, como se puede apreciar en el siguiente esquema:

A. Realidad histórica.

A.1. La dimensión individual: la perspectiva físico-médica o natural.

A2. La dimensión social.

A.2.1. La perspectiva histórica.

A.2.2. La perspectiva política.

B. Metáfora política.

B.1. La dimensión social.

B.1.1. La perspectiva política.

B.1.2. La perspectiva histórica.

B.2. La dimensión individual: la perspectiva psíquico-médica o ética.

El esquema refleja una relación especular de significados que permite, a mi juicio, reconocer la riqueza semántica del pasaje tucidídeo y, al mismo tiempo, facilita la aproximación al pensamiento del historiador, en la medida en que hace surgir, como he dicho hace un momento, una articulación de significados que constituye, sin duda, lo que podríamos denominar la continuidad o fluidez de dicho pensamiento. Una continuidad, desde luego, compleja, pues no es exactamente lineal, pero que proporciona una reconstrucción plausible de cuál ha sido el proceso intelectual seguido por Tucídides al analizar el episodio histórico de la epidemia a partir de una imagen tradicional del λοιμός, así como al explorar las consecuencias de dicho análisis para su comprensión de la guerra del Peloponeso.²⁴³ Como ya hemos comenzado a ver al analizar la concepción no sobrenatural de la epidemia, el significado metafórico no es, en absoluto, idéntico al significado de esa imagen tradicional –punto de partida, sin embargo, de las observaciones y de la reflexión tucidídeas–, sino un significado secularizado de dicha imagen, lo que supone una modificación radical de ésta. No obstante, la imagen tradicional, aunque no visible en este esquema, es, desde luego, el sistema pre-conceptual –o sistema de creencias– del que Tucídides dispone en el momento de enfrentarse a una comprensión más racional de la realidad. Al final del análisis que me propongo iniciar en este momento, podremos reconocer detalladamente, en cada una de las dimensiones en que ha quedado estructurado también el significado simbólico de la descripción tucidídea, todas las diferencias concretas con respecto a la concepción tradicional de la *peste*, pues, si es correcta la estructura aquí planteada, dicho análisis habrá de hacer visible esa imagen previa, ya que es ella la que proporciona pleno sentido a toda la descripción.

²⁴³ En ocasiones la crítica habla de diferentes niveles en la descripción de la *peste*, aunque sin dar cuenta, tal vez, de la complejidad semántica del relato (cf. N. Morpeth, 2006, pág. 31).

A. Realidad histórica.

A diferencia del nivel metafórico de significación, el significado literal del pasaje de la epidemia ateniense ha sido ampliamente explorado por la crítica, y algunos de sus aspectos más controvertidos ya han sido comentados, además, en el capítulo anterior de este trabajo, por lo que en este apartado voy a limitarme a indicar las claves fundamentales para su comprensión.

A.1. La dimensión individual: la perspectiva físico-médica o natural.

El pasaje tucídideo de la *peste* comienza con una descripción de todos aquellos rasgos de la enfermedad considerados relevantes por el historiador desde lo que hoy en día se puede considerar una perspectiva médica, de tal manera que, en este sentido, el relato constituye una descripción clínica que, como hemos tenido ocasión de comprobar, ocupa un lugar destacado en la historia de la medicina. Creo que el mérito de las observaciones de Tucídides ha quedado ampliamente demostrado en el capítulo dedicado a este asunto, especialmente en lo que se refiere a la cuestión del contagio, por lo que no es necesario insistir en ello. No obstante, conviene recordar en este momento que el proceso de secularización que subyace en este nuevo concepto de epidemia es uno de los elementos fundamentales que permiten a Tucídides seguir una línea de pensamiento novedosa y adquirir una perspectiva propia sobre los acontecimientos históricos. Así pues, al margen de su interés estrictamente médico, la inclusión de esta dimensión individual de los síntomas de la enfermedad en la narración de un conflicto bélico como la guerra del Peloponeso está plenamente justificada, pues en dicha dimensión se encuentra uno de los principios de racionalidad que guían también, según

trato de demostrar, el análisis de los acontecimientos históricos realizado por el historiador ateniense.

Como muestra el esquema, este nivel de significación literal está estructurado en dos grandes apartados: la dimensión individual de los síntomas de la enfermedad, de la que nos estamos ocupando en este momento, y la dimensión social del fenómeno de la epidemia; una estructura que se encuentra marcada con total claridad en el propio texto.²⁴⁴ Pues bien, en esta nítida separación de los dos tipos de síntomas radica la verdadera originalidad del pensamiento de Tucídides. Es fácil, sin embargo, que esa originalidad pase desapercibida al lector de nuestra época, pues dicha distinción resulta totalmente obvia hoy en día, cuando no lo era en absoluto en el contexto cultural de la Atenas del siglo V a. C. En la concepción tradicional del λοιμός, según hemos tenido ocasión de comprobar, esas dos dimensiones no están claramente delimitadas, pues la *peste* mítica es un fenómeno básicamente colectivo en el que el mal físico y el mal social resultan prácticamente indiferenciables. La delimitación de ambos ámbitos es, pues, precisamente, el proceso intelectual que permite diferenciar entre un fenómeno natural como una epidemia y un fenómeno mítico como el λοιμός.²⁴⁵ Gracias a dicha distinción, además, es posible constatar que la epidemia es también un proceso histórico, pues, como fenómeno natural, se sitúa en el tiempo y tiene consecuencias, mientras que el λοιμός es entendido como un fenómeno estático que se desencadena y se resuelve en un ámbito mítico-religioso y, por tanto, fuera de la historia. Creo que

²⁴⁴ Después de una introducción o proemio (II 48), la primera parte del relato está dedicada a la enfermedad física (II 49-51) y la segunda a las consecuencias morales o estado de *anomia* (II 52-54). Para más detalles sobre la estructura del relato, cf. *infra*, Apéndice II. Es evidente que la descripción clínica de la epidemia contiene más datos que la mera sintomatología individual de la enfermedad. No obstante, este aspecto de la descripción adquiere, sin duda, un protagonismo claro en esta primera parte de la narración.

²⁴⁵ R. Girard (1974, pág. 834) considera que la diferencia entre un relato mítico y otro científico o racional radica precisamente en esta distinción de los dos ámbitos de la epidemia. La descripción tucídidea constituye probablemente, pues, el ejemplo más antiguo de relato científico, por más que R. Girard no la mencione y se refiera como primer relato de este tipo a la descripción de un médico, ya en la edad moderna, donde, al igual que en la de Tucídides, se distingue entre síntomas de la enfermedad y consecuencias morales.

estas observaciones aportan matices interesantes para la comprensión de ese proceso de secularización que, como veíamos antes, consiste en principio en una inversión de las creencias tradicionales. La imagen de la inversión es correcta, desde luego, puesto que la desacralización consiste en invertir elementos de la imagen tradicional, de tal manera que la transgresión de la norma ya no es la causa de una *peste* mítica, sino la consecuencia de una epidemia natural. Ahora bien, esta imagen resulta insuficiente, a mi juicio, para comprender la complejidad de un proceso que, inevitablemente, desencadena una serie de transformaciones en la visión de la realidad. En primer lugar, como estamos comprobando, permite descubrir los síntomas de una enfermedad que sólo gracias a ello se puede describir en términos estrictamente médicos; pero, además, sitúa los fenómenos colectivos en el tiempo y en un ámbito estrictamente humano, convirtiéndolos de ese modo en hechos históricos y políticos. No cabe duda de que la percepción racional del fenómeno del contagio por parte de Tucídides –fenómeno para el que él mismo carece de explicación racional alguna, según conviene recordar– es la clave fundamental de todo este proceso. El historiador, que ha legado a la posteridad en esta descripción de los síntomas de la enfermedad el fruto de unas observaciones absolutamente rigurosas, no ha apartado, en efecto, su lúcida mirada en ningún momento ni ante el desasosiego que puede surgir de la contemplación de un fenómeno para el que no se puede determinar ninguna causa racional, ni ante el horror de esa dimensión estrictamente humana que su lucidez le ha permitido reconocer en los conflictos. En este sentido, la originalidad de Tucídides parece evidente y, de hecho, sale a la luz precisamente cuando se reconoce su independencia respecto a la medicina contemporánea, pues en el proceso de secularización de la noción de *miasma* que ésta también había realizado se desligaba igualmente la dimensión natural de la enfermedad de la social o política, pero a través de una causa puramente especulativa que permitía

dejar en un segundo plano esta segunda dimensión de la epidemia para centrarse exclusivamente en la primera.

A.2. La dimensión social.

Así pues, la nítida distinción de estas dos dimensiones justifica la presencia de la descripción de la epidemia en una obra historiográfica. En primer lugar, porque éste es, como digo, un momento inicial del análisis de los hechos; pero, además, porque su dimensión social resulta totalmente relevante en la narración de la guerra del Peloponeso, tanto desde una perspectiva histórica como desde un punto de vista político, según voy a tratar de mostrar a continuación.

A.2.1. La perspectiva histórica.

En el relato cronológico de los hechos efectuado por el historiador ateniense, la epidemia del 430 a. C. constituye un momento verdaderamente significativo, y Tucídides se ha preocupado de consignarlo así en su obra, pues los datos que él mismo proporciona permiten al lector comprender las consecuencias que la enfermedad tuvo en el desarrollo de la guerra. En este sentido, la *peste* histórica compone la primera estación de la trágica caída de Atenas narrada en *La guerra del Peloponeso*. Además de las pérdidas humanas, la epidemia provocó una seria contestación a la política de Pericles, pues cuestionó gravemente su estrategia, según hemos visto con anterioridad, de tal manera que la fortaleza inicial de Atenas en el conflicto resultó debilitada. De hecho, se suele comentar, en términos estratégicos, cómo esta pérdida de confianza en las propias posibilidades pudo influir en los acontecimientos posteriores, sobre todo una

vez desaparecido Pericles, precisamente a causa de la enfermedad. Se trata, como ya he indicado, de cuestiones que los comentarios tienen, por lo general, bastante en cuenta, y, por lo tanto, constituyen aspectos de la obra suficientemente conocidos.²⁴⁶ Ahora bien, a la hora de considerar esta dimensión de la epidemia y valorar la reacción de los atenienses ante la explosión de la enfermedad, los comentarios suelen olvidar que las explicaciones racionales no estaban probablemente demasiado extendidas en la Atenas de aquel momento, por lo que la dificultad para asumir los riesgos de la estrategia de Pericles debió de ser bastante mayor de lo que en principio cabría esperar. Recordemos cómo el propio Tucídides, que habitualmente silencia todos los aspectos religiosos del conflicto, ha consignado en su relato de los hechos la demanda espartana de resolver el conflicto mediante un trámite que consistía en castigar en la figura de Pericles un antiguo sacrilegio. Muchos de los protagonistas de la guerra vieron en la *peste* ateniense, con toda probabilidad, un fenómeno que difícilmente se podía deslindar de esa dimensión religiosa que la guerra del Peloponeso tuvo también, sin lugar a dudas, en su momento.²⁴⁷

Así pues, tanto desde un punto de vista individual como social, la descripción de la *peste* de Atenas proporciona al lector una visión racional de los hechos que no coincide con la de todos los contemporáneos del historiador. Como estamos viendo, al integrar el desarrollo de la enfermedad en su relato de la guerra, Tucídides ha constatado que una epidemia puede hacer su aparición en medio de la historia de un conflicto estrictamente humano, distinguiendo de esa forma la enfermedad natural de la calamidad mítica y, al mismo tiempo, poniendo en evidencia de un modo rotundo el carácter exclusivamente humano de ese desorden social que la imagen primitiva

²⁴⁶ Cf. M. A. Soudios (2004), págs. 48-51.

²⁴⁷ No puede extrañar, por tanto, que estuviese extendida una creencia popular en la culpabilidad de Pericles; cf. Aristófanes, *Acarnienses*, 530-534, *Paz*, 606-611, Plutarco, *Vida de Pericles*, 29, 8 (μόνος ἔσχε τοῦ πολέμου τὴν αἰτίαν), Diodoro Sículo, XIII 38, Plutarco, *Sobre la malevolencia de Heródoto*, 6 y *supra*, III.2.2 y III.2.4.

asociaba con el λοιμός. En efecto, esa desunión que se inicia con la epidemia –en la Atenas sin fisuras que Tucídides ha presentado al comienzo de su narración– es una desunión de carácter secular; es decir, política, como político es el conflicto de la guerra en su conjunto, tal y como Tucídides ha sabido reconocer y consignar en su relato de los hechos.

A.2.2. La perspectiva política.

Como vengo señalando, las consecuencias más inmediatas de la epidemia, de acuerdo con las observaciones de Tucídides, consisten en una grave desunión política de los habitantes de Atenas, una desunión que afecta incluso a los miembros de una misma familia y que crea en la ciudad un clima de *anomia* comparable sólo al de la *stasis*. Esta desintegración social descrita por el historiador ateniense es, por tanto, un momento histórico verdaderamente significativo, pues, gracias al relato de Tucídides, la experiencia de Atenas ha podido ser conocida por la posteridad como una experiencia auténticamente humana. Tucídides ha contrapuesto, como es sabido, la oración fúnebre –en la que el régimen político ateniense adquiere tal vez la imagen más idealizada de toda la tradición– con este relato de la *peste*. Pero el propósito de esta contraposición consiste no sólo en crear un efecto dramático, como se suele afirmar, sino fundamentalmente en lograr que no pase desapercibida al lector la dimensión política de la epidemia. Es decir, con este contraste, Tucídides ha pretendido mostrar en toda su profundidad las consecuencias del proceso de secularización del λοιμός desde un punto de vista colectivo. Si se tienen en cuenta esas creencias tradicionales sobre las que emerge la obra tucidídea, resulta evidente, a mi juicio, que el dramatismo de esta contraposición procede directamente de los propios hechos, pues, por muy idealizada que pueda parecer al lector la imagen de la democracia ateniense en el discurso de

Pericles, no es menos cierto también que la desintegración descrita por Tucídides debió de ser contemplada con verdadero horror, probablemente, por cuantos tenían conciencia, como él mismo, del carácter convencional, y, por tanto, estrictamente humano, de un régimen político como la democracia ateniense, que, tal y como se refleja en el discurso pericleo, había alcanzado precisamente un grado excepcional de participación individual en la gestión de la convivencia. Quiero decir con esto que esa idealización de la democracia ateniense no constituye, a mi juicio, un mero recurso dramático para forzar una contraposición entre la realidad de la *peste* y los ideales de la democracia, como se entiende muchas veces. En interpretaciones de este tipo, desde luego, la actitud de Tucídides resulta, inevitablemente, sospechosa, ya que se tiene la impresión de que el efecto provocado por la lectura de su obra es el resultado de una cierta manipulación de los hechos por su parte. Ahora bien, lo cierto es que, de acuerdo con lo visto hasta ahora, el dramatismo no es en absoluto artificioso, pues ha surgido en la narración al adoptar una perspectiva racional sobre unos hechos cuyo dramatismo debería resultar obvio hoy en día para cualquier lector.

Así pues, merece la pena explorar en profundidad la relación semántica existente entre el discurso fúnebre y la descripción de la *peste*, como haré más adelante, pues, sólo una vez determinada la existencia de estos diferentes niveles de significación, es posible comprender que la contraposición de ambos pasajes no es meramente retórica sino que forma parte fundamental del pensamiento tucidídeo, pues es ella precisamente la que permite que la descripción de esta dimensión social de la epidemia tenga un valor simbólico –o, más bien, conceptual– y la que hace posible que dicho simbolismo se proyecte, en dicho plano simbólico o conceptual, sobre el resto de la obra.²⁴⁸

²⁴⁸ Aunque Tucídides no tiene forma de distinguir entre palabras y conceptos, “still he has developed an interest in the relation of words and in the possibilities of connecting them –meaningfully!– and some results of his experimenting deserve to be called logical or *conceptual*” (F. Solmsen, 1971, pág. 393).

B. Metáfora política.

Pues bien, esta identificación entre epidemia y desunión política parece haber colaborado decisivamente en el desarrollo del análisis racional efectuado por el historiador. Se trata de una identificación racional, basada, además, en la observación empírica, no ya de una identificación institucionalizada o ritualizada como la contenida en la imagen tradicional del λοιμός. Por esta razón, el valor metafórico de la imagen tucidídea es radicalmente distinto al de dicha imagen tradicional, por más que la concepción sobrenatural esté basada también, por supuesto, en un cierto saber positivo. Así pues, este extremo debería ser tenido en cuenta convenientemente en la interpretación del texto, pues, a mi juicio, ayuda sobremanera a estimar de una forma más rigurosa el mérito de Tucídides como historiador. La interpretación de Tucídides es novedosa en este sentido, pero no hay que olvidar tampoco que esta racionalidad es un rasgo propio de la época, rasgo que el historiador comparte con algunos de sus contemporáneos. Pese a las diferencias que hemos podido establecer anteriormente entre la descripción tucidídea y el *C.H.*, el empeño en una racionalidad semejante caracteriza igualmente la medicina hipocrática, como caracteriza en general las diferentes manifestaciones de un momento histórico que ha podido ser definido, de hecho como la “Ilustración griega”, pues en él la razón ha logrado abrirse paso en diferentes ámbitos del conocimiento humano.

Cabe suponer, pues, que la experiencia de la fragilidad de las convenciones que la *peste* simboliza haya contribuido también a guiar el análisis y el relato de los hechos efectuados por el historiador en su historia de la guerra del Peloponeso. Los ecos y las evocaciones de dicha experiencia de la *peste* que he comentado en el capítulo anterior

así parecen sugerirlo, desde luego. La desintegración social que suele acompañar la explosión de cualquier epidemia, tal y como Tucídides ha visto, se ha convertido de esta forma en un foco de sentido que ilumina el desarrollo del conflicto en muchos otros momentos de la narración de la guerra, pues en esa desintegración social el historiador ha sabido apreciar los rasgos propios de las *staseis* que se irán produciendo a lo largo de la guerra en diferentes ciudades griegas, incluida la propia Atenas. Unos rasgos que Tucídides ha logrado abstraer en su relato de la guerra civil de Corcira para convertirlos en instrumento de análisis no sólo de las demás *staseis* que salpicaron la guerra del Peloponeso de conflictos internos, sino, lo que es más importante, de la propia guerra en su conjunto, que está contada en términos de guerra civil, según ha quedado apuntado en páginas anteriores. Como voy a mostrar seguidamente, es esta racionalidad la que aporta un nuevo sentido simbólico a la imagen tradicional, tanto en una dimensión social, que será ahora estrictamente política e histórica, como en la dimensión individual. En este plano de significación, y muy concretamente en esa dimensión individual, se centrará mi exposición a partir de este momento, ya que este aspecto de la descripción ha sido hasta ahora muy poco explorado por la crítica y permanece, por tanto, insuficientemente comprendido, cuando lo cierto es, sin embargo, que este simbolismo de la *peste*, al proporcionar a Tucídides algunos de los conceptos que han hecho posible una visión racional del conflicto, funciona en la narración de *La guerra del Peloponeso* como un auténtico instrumento de análisis; y, gracias tanto a éste como a otros aspectos de dicha racionalidad, ésta se ha convertido, por muy distante que pueda parecer de los conceptos y criterios que definen la actual historiografía, en una narración historiográfica. Se trata, por tanto, de un simbolismo que en modo alguno puede ser considerado “literario”, de acuerdo con las definiciones restrictivas o anacrónicas del término criticadas anteriormente. Hemos tenido ocasión de comprobar

cómo, en efecto, una definición del concepto de metáfora excesivamente rígida ha impedido valorar convenientemente este plano de significación de la descripción tucidídea, hasta el punto de que la crítica se ha escindido totalmente al interpretar este pasaje, pues valorar uno de los dos niveles ha supuesto negar el otro. Lo cierto es que el simbolismo de la *peste* suele pasar desapercibido cuando se aborda el estudio de la obra tucidídea desde la perspectiva de su sentido literal; bien sea historiográfica, política o médica. De forma semejante, o incluso más dramática, el descubrimiento del simbolismo de la *peste* ha propiciado un cierto descrédito de Tucídides como historiador, pues se ha dado por sobreentendido que el significado figurado es incompatible con el literal, y, en efecto, desde este punto de vista parece que la descripción sólo puede tener un carácter “literario”, según las anteriores acepciones del término. También ha quedado apuntado al comienzo de este trabajo que estas interpretaciones retóricas o literarias no suelen profundizar en dicho significado y se contentan con un valor simbólico muy general que apenas tiene proyección sobre el resto de la obra. Creo que a estas alturas de la argumentación esta circunstancia resulta totalmente comprensible, ya que, según estamos viendo, en dicho simbolismo no se suele reconocer la capacidad cognitiva que esta investigación intenta sacar a la luz, y, en consecuencia, no existe ninguna motivación para profundizar en su interpretación pues, si no se aprecia dicho valor cognitivo, la complejidad del plano metafórico de significación pasa totalmente desapercibida. Ahora bien, antes de abordar un análisis como éste, conviene tener una clara conciencia de la relación existente entre ambos niveles de significación, pues, de lo contrario, una exploración más profunda de su significado podría cuestionar absolutamente la fiabilidad de Tucídides como historiador, ya que podría parecer que toda su obra es tan sólo una manipulación de los hechos con un propósito estrictamente literario. Si comentarios como los de A. M. Parry o A. J.

Woodman provocan un profundo desasosiego en el lector que no quiere dejar de ver en la *La guerra del Peloponeso* la narración de unos hechos históricos, el intento de explorar el simbolismo de la *peste* puede, ciertamente, hacer surgir una duda definitiva sobre la veracidad de los hechos. Esto explica, sin duda, el carácter verdaderamente excepcional de interpretaciones semejantes, pues, sin un fundamento teórico previo, no se entiende cómo la observación de los hechos realizada por Tucídides en la descripción de los síntomas de una enfermedad real puede tener al mismo tiempo una dimensión simbólica. Me ocuparé de ello más detenidamente en el último de los siguientes apartados, una vez comentada la riqueza semántica de la *peste* en la dimensión social y su proyección sobre el resto de la obra.

B.1. La dimensión social.

B1.1. La perspectiva política.

Creo que esta esquematización de los dos niveles de significación proporciona una comprensión profunda del valor cognitivo de las observaciones de Tucídides. Es más: se comprende así, definitivamente, cómo él mismo ha sido capaz de alcanzar esa visión racional de los hechos. Así pues, este carácter de símbolo de la *stasis* con el que la descripción de la *peste* ateniense funciona en *La guerra del Peloponeso* no tiene por qué ser una prueba de la artificiosidad del pasaje, por más que dicha fuerza simbólica lo haya convertido en paradigmático. De hecho, la *peste* de Tucídides ha sido capaz de inspirar –tal vez como ningún otro relato historiográfico– a generaciones de todas las épocas a lo largo de los siglos. De acuerdo con todo lo dicho, tampoco existe ningún motivo para sospechar que en la selección de los hechos efectuada por el historiador haya existido algún intento de manipulación por su parte. Ya he comentado este

extremo en relación con el discurso fúnebre de Pericles. Pues bien, algo semejante ocurre con la narración de la *stasis* de Corcira, pues el relato de la *peste* ateniense, en tanto que metáfora de la desintegración social, funciona como un auténtico prelude de esta descripción abstracta de la *stasis*, de tal manera que entre ambos se crea una unidad literaria que, en principio, también podría parecer artificiosa. Como es sabido, Tucídides ha elegido la guerra civil de esta pequeña isla para desarrollar el análisis de un fenómeno que desempeñó un papel decisivo en el transcurso de la guerra, proporcionando de esta forma al lector los rasgos abstractos que caracterizaron este tipo de revueltas internas de las *poleis*. Como la desintegración creada con la explosión de la epidemia, la guerra civil se caracteriza por la ruptura de las convenciones –que, como Tucídides ha dejado indicado, son fundamentalmente religiosas– y consiste, por tanto, en un estado de *anomia* que destruye incluso los vínculos familiares. Así pues, la muerte que la fuerza contagiosa de la epidemia ha ido extendiendo por la ciudad de Atenas se convierte, dentro de la narración de la guerra del Peloponeso de Tucídides, en un símbolo de esa muerte que la violencia de la *stasis* extiende de forma semejante en una ciudad cualquiera. Es decir, la observación empírica del fenómeno del contagio ha permitido al historiador secularizar esa relación simbólica con la violencia contagiosa de la *stasis*, presente ya en la imagen tradicional, de tal manera que esa nueva asociación se hace ya desde una perspectiva estrictamente política.

B.1.2. La perspectiva histórica.

Ahora bien, la importancia de los desórdenes internos de las *poleis* no se limita al papel que éstos desempeñaron en el desarrollo de la guerra. De hecho, ya la simple frecuencia de este tipo de divisiones internas en la narración tucidídea debería mostrar

suficientemente el carácter del conflicto que Tucídides ha querido reflejar en su relato.²⁴⁹ Como ya ha quedado apuntado en páginas anteriores, el análisis de la guerra civil constituye un punto de referencia en *La guerra del Peloponeso* para que el lector reconozca en este conflicto entre griegos los rasgos propios de una guerra civil, tal y como la interpretación de J. J. Price (2001) ha puesto de relieve. Ya me he referido a ello con suficiente amplitud. Importa en este momento, únicamente, destacar también, una vez más, cómo esta proyección de los rasgos de la *stasis* sobre la guerra del Peloponeso contribuye a que el historiador adquiera una perspectiva histórica sobre los acontecimientos, pues es el descubrimiento de esos rasgos, entre otros, el que hace que su narración esté basada en un análisis racional y sea, por tanto, algo más que un simple relato cronológico de los diversos episodios de un conflicto bélico. Lo cierto es que Tucídides ha elaborado su relato de tal manera que ese carácter del conflicto resulta perfectamente comprensible también para el lector. Desde luego, algunos contemporáneos del historiador también debieron de contemplar la guerra del Peloponeso desde esa misma percepción de crisis de los valores comunes. Sin embargo, la interpretación tucidídea ha estado dominada tradicionalmente por una visión internacional del conflicto, que ha impedido durante mucho tiempo la correcta valoración de ese carácter de crisis helénica con el que la guerra del Peloponeso está narrada en la propia obra del historiador, cuando lo cierto es que de esa conciencia de crisis interna surgió, en el siglo IV a. C., un fuerte sentimiento de panhelenismo. Este sentimiento procede en gran medida, según estamos viendo, de la experiencia histórica

²⁴⁹ La narración de Tucídides es más extensa en el caso de la *stasis* de Corcira del 427 a. C. (III 69-85), que funciona como auténtico modelo dentro de la obra; pero, desde luego, el historiador proporciona suficientes datos de guerras civiles o de división política en otras *poleis*, mencionándolas todas; por ejemplo: Samos, 441-439 a. C. (I 115, 2-117, 3), 412 a. C. (VIII 21), 411 a. C. (VIII 63, 3-4; 73, 1-6), Espartolo, 429 a. C. (II 79, 2), Mégara, 424 a. C. (IV 66-74), Acanto, 424 a. C. (IV 84, 1-2; 88, 1-2), Leontinos, 422 a. C. (V 4, 2-4), y, por supuesto, Atenas, 411 a. C. (VIII 63, 3-98), cuya descripción es también más detallada. Así mismo Tucídides permite al lector comprender la conexión existente entre estos episodios de *stasis*, así como su influencia en el desarrollo de la guerra (cf. J. F. Price, 2001, especialmente págs. 290 y ss.).

de la guerra del Peloponeso tal y como ésta fue legada a la posteridad por Tucídides. Espero que este análisis contribuya, en la medida de sus posibilidades, a poner de manifiesto esta línea de pensamiento que no implica, pues, ninguna contradicción dentro de la historia de la cultura griega, sino que ayuda, más bien, a comprender el desarrollo posterior de ese movimiento panhelénico en el que la experiencia de Atenas desempeñó un papel tan relevante. Con ese objetivo, esta investigación intentará más adelante continuar explorando la fuerza simbólica que la experiencia de la *peste* de Atenas proyecta sobre la guerra del Peloponeso gracias al análisis de Tucídides. Ya anteriormente hemos podido comprobar cómo las observaciones de Tucídides parecen determinadas por los valores que la épica ha difundido en el mundo griego y hemos constatado que el horror del incumplimiento de las convenciones –descubierto por el historiador en la realidad de la antigua imagen de los perros y las aves– se proyecta, en efecto, sobre diversos episodios de la guerra, haciendo que éstos muestren también el verdadero horror que dicho conflicto supuso en la historia de la Hélade. Muchos de esos ecos internos que obligan al lector a tomar como referencia la experiencia ateniense de la *peste* han recibido alguna atención por parte de la crítica y figuran ya en los comentarios de la obra, aunque sea marginalmente, como hemos tenido ocasión de comprobar también. Confío, por tanto, en que la profundización del análisis que me propongo encuentre en esta circunstancia así como en todos los argumentos que han ido surgiendo a lo largo de este trabajo una justificación suficiente.

B.2. La dimensión individual: la perspectiva psíquico-médica o ética.

Como ya he dicho, explorar la riqueza semántica de la imagen tucidídea de la *peste* en la propia descripción de los síntomas individuales de la enfermedad puede

resultar una empresa arriesgada. El peligro consiste, efectivamente, en que las interpretaciones de este tipo suscitan serias dudas sobre la fiabilidad del relato como documento histórico o científico, pues en principio no es fácil comprender cómo la enumeración de una serie de observaciones empíricas sobre los síntomas individuales de una enfermedad puede tener al mismo tiempo algún sentido figurado, cualquiera que éste sea. Por ello, en esta dimensión más que en ninguna otra, es necesario aclarar suficientemente las razones que justifican la compatibilidad de ambos significados, investigando y haciendo comprensible el proceso intelectual que ha conferido a la narración de Tucídides un contenido simbólico también en este último dominio de significación. De acuerdo con el esquema propuesto, esta perspectiva, denominada aquí psíquico-médica o ética, se corresponde con la perspectiva desde la que Tucídides consigna los síntomas físicos en el plano de significación real, a la que, por su parte, he denominado, por tanto, físico-médica o natural. Espero que los argumentos anteriores y los que irán surgiendo de ahora en adelante basten para justificar estas denominaciones, cuyo paralelismo permite vislumbrar el alcance del análisis que me propongo iniciar en este momento.

Pues bien, la crítica ha señalado en alguna ocasión la presencia de términos pertenecientes al campo semántico del deseo y la ambición en la descripción de los síntomas de la enfermedad. Me refiero, en concreto, a las interpretaciones de M. C. Mittelstadt (1968) y (1985). Como ya vimos en su momento, la aparición de este tipo de términos a lo largo de toda la obra ya había sido interpretada por F. M. Cornford a principios del siglo XX como un indicio de la dependencia de la narración tucidídea respecto al género trágico. También hemos comprobado antes cómo la polémica suscitada por la interpretación de Cornford ha ido cediendo en la crítica en favor de nuevas perspectivas desde las que se asume y se valora esa dependencia del

pensamiento tucídideo respecto a la tradición. Hemos constatado así mismo cómo esa nueva amplitud de miras se ha convertido, precisamente, en un medio para comprender mejor la objetividad de la selección y presentación de los datos efectuadas por Tucídides. Esta misma investigación aspira a contribuir a ese enriquecimiento de la interpretación, y hasta ahora creo haber justificado suficientemente la coexistencia en el texto tucídideo de significados que muestran tanto esa dependencia como esa objetividad. Sin embargo, en el caso de la descripción de los síntomas individuales es muy difícil asumir una coexistencia semejante, y, de esta forma, la presencia de este tipo de términos en la descripción de una enfermedad física resulta particularmente perturbadora, pues parece una negación de su carácter médico y una prueba definitiva de que su significado es exclusivamente figurado. Así ha ocurrido, de hecho, en las interpretaciones de M. C. Mittelstadt (1968) y (1985), en las que se atribuye este carácter simbólico de la descripción a un propósito consciente por parte del historiador de crear un símbolo para los hechos históricos que él mismo narra a lo largo de la obra. En la primera de estas interpretaciones, M. C. Mittelstadt reconoce en dicho simbolismo de los síntomas individuales la patología del poder del imperio ateniense; y en la segunda, una patología individual que tendría, por tanto, un carácter psicológico.²⁵⁰ Es decir, en el primer caso, se entiende que la dimensión ética de dicho simbolismo tiene un fundamento religioso que entronca con el de la tragedia; y en el segundo, una fundamentación más bien psicológica. Los comentarios de Mittelstadt son, a mi juicio, enormemente sugerentes, y no cabe duda de que han llamado la atención sobre una coincidencia léxica que no puede ser casual en absoluto, tratándose precisamente de una

²⁵⁰ La primera de estas interpretaciones depende, fundamentalmente, del análisis de J. de Romilly (1947, cap. III) sobre la obra de Tucídides desde la perspectiva del imperio ateniense, en el que esta autora estudia los orígenes, las causas y los efectos del poder (cf. M. C. Mittelstadt, 1968, pág. 153). La segunda tiene en cuenta los comentarios de E. Topitsch (1943-47) sobre el papel de la naturaleza humana en la obra tucídidea, que ayudan a comprender el carácter ético de la concepción de *La guerra del Peloponeso* (cf. M.C. Mittelstadt, 1985, pág. 150).

obra cuyo sentido y unidad están contruidos en muy buena medida gracias a referencias internas de este tipo. Ahora bien, es obvio así mismo que tales comentarios arrojan una duda muy inquietante sobre el carácter histórico de la epidemia. El propio Mittelstadt ha cuestionado expresamente dicho carácter así como la objetividad del relato desde un punto de vista clínico, por lo que en su interpretación se aprecia, una vez más, esa dicotomía entre realidad y metáfora que ha polarizado a la crítica y empobrecido la interpretación del pasaje durante mucho tiempo. Espero que los argumentos aportados hasta ahora hayan servido para disipar todas esas sospechas y para afianzar la confianza en el rigor científico del relato y en su importancia para la historia de la clínica. No obstante, la existencia de ese simbolismo y de esa dimensión ética sobre los que M. C. Mittelstadt ha llamado la atención invita a explorar en profundidad también dicho significado y, al mismo tiempo, obliga a justificar su compatibilidad con el carácter clínico de la descripción.²⁵¹

Pues bien, es evidente que desde los criterios de la clínica moderna la objetividad necesaria para la descripción de los síntomas de una enfermedad parece incompatible, en principio, con cualquier otro significado figurado o simbólico. Una descripción semejante sería, más bien, una alegoría; y es difícil imaginar una coincidencia exacta entre el resultado de una observación positiva de la realidad y un significado secundario de los hechos observados, significado que habría de coincidir además con una tesis previamente establecida; en este caso, las ideas tradicionales de la cultura griega sobre el deseo y la ambición. Así pues, hay que recordar, en primer lugar, la circunstancia, por otra parte obvia, de que los criterios utilizados por Tucídides en su observación del desarrollo de la enfermedad no coinciden con los de la clínica moderna. Este extremo ha quedado aclarado suficientemente en páginas anteriores, pero lo cierto

²⁵¹ Para una interesante y sugerente crítica a esta interpretación de la descripción tucidídea en tanto que metáfora del cuerpo político, cf. N. Loraux (1997b).

es que existe una marcada tendencia a valorar la descripción desde tales criterios. Esta diferencia se observa, además, en general, en la medicina antigua, capaz de combinar observación y especulación de un modo desconocido por la medicina moderna, cuya capacidad de conocimiento tanto del cuerpo humano como de la etiología de las enfermedades (de lo visible y de lo invisible) es incomparablemente mayor. Como ya he apuntado, el pensamiento antiguo refleja nítidamente ese valor cognitivo de la metáfora que permea en general el lenguaje científico. En la lengua de la medicina hipocrática abundan, por ejemplo, las metáforas de origen político. Se puede afirmar, por tanto, que las fronteras entre los diferentes campos de conocimiento no son tan nítidas en la Antigüedad como lo serán en la época moderna, extremo éste que la interpretación ha de tener necesariamente en cuenta. Por otra parte, las observaciones de Tucídides tienen, como hemos comprobado también, un carácter pionero y, a pesar de que serían inimaginables, por supuesto, sin la existencia del pensamiento médico de la época, y de que comparten con éste aspectos tan relevantes como el proceso de secularización que subyace en un concepto semejante de “naturaleza”, son independientes de él. En efecto, la originalidad mostrada por el historiador en sus observaciones sobre el fenómeno del contagio permite suponer que su labor científica se ha desarrollado, en buena medida, al margen de los esquemas o sistemas de descripción disponibles en el momento y que, por tanto, obedece a criterios propios. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que la observación de la realidad efectuada por Tucídides no tiene un interés exclusivamente médico o clínico, pues, según estamos viendo, su análisis es también histórico y ético-político. Pues bien, precisamente en la patología individual se encuentra el punto de inflexión que ha hecho posible una completa articulación de dicho análisis a partir de la imagen tradicional del *λοιμός*, según trataré de demostrar a lo largo de este capítulo. El desdoblamiento que se produce de este modo en la descripción secularizada de la *peste*,

con su doble patología –la física y la psíquica–, recuerda el célebre paralelismo socrático y epicúreo entre la medicina y una filosofía basada en la observación y el análisis de la patología del individuo, y concebida, de esta forma, como “terapia del alma” (θεραπεῖα τῆς ψυχῆς). La dimensión ético-política de una filosofía concebida en estos términos es igualmente comparable a la que surge en la descripción de la *peste*.

Antes de finalizar esta argumentación, cabe concluir de lo visto hasta ahora que la observación del fenómeno del contagio ha desempeñado un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento de Tucídides. Dicha función resulta comprensible si se tienen en cuenta los diferentes niveles de significación del pasaje así como la articulación existente entre ellos. Como hemos comprobado, frente a la teoría hipocrática sobre la existencia de una impureza en el aire para explicar el origen de las epidemias, las observaciones del historiador han constatado que la antigua creencia en la extensión de una impureza a través del contacto personal está basada en una observación totalmente correcta, aunque, por supuesto, contiene una explicación insuficiente para dar cuenta de dicho fenómeno. De este modo, Tucídides ha negado la validez de esa explicación tradicional del *miasma* –una explicación mítico-religiosa que consiste, por tanto, en un recurso sobrenatural–, y ha dejado constancia de que el contagio es un fenómeno natural, aun cuando él mismo carecía de una explicación racional para comprenderlo. No está de más –dado el clima de desconfianza en el que a veces es recibida la obra del historiador– destacar la honestidad intelectual de esas observaciones. Lo cierto es que esa honestidad de Tucídides al reconocer los límites del conocimiento racional en ese ámbito de la naturaleza constituye un paso decisivo en el desarrollo de su pensamiento, pues, según hemos tenido ocasión de comprobar, la constatación del carácter natural del fenómeno del contagio es un momento necesario

para la secularización de la creencia tradicional del *miasma* y para el despliegue de las consecuencias de dicha secularización en los ámbitos político, histórico y ético, ámbitos que surgen precisamente, como se aprecia en el anterior esquema, al deslindar la noción de contagio natural de la creencia en una impureza sagrada. Así pues, el nivel simbólico de significación del pasaje de la *peste* es el resultado de ese proceso en cada uno de esos tres ámbitos, contenidos en la noción de *miasma* de una forma ritualizada o institucionalizada. Por lo tanto, no puede caber ninguna duda sobre el carácter racional o lógico de dicha significación ni, por supuesto, sobre el valor cognitivo que las referencias a la *peste* aportan a la obra en cada uno de dichos ámbitos.

IV.2. La patología social: la neutralidad imposible.

De acuerdo con el análisis de Tucídides, la *stasis* se caracteriza fundamentalmente por su fuerza destructiva. La guerra civil, cuyo propósito final consiste en la destrucción total del otro bando, destruye todos los vínculos que cimentaban la vida en común hasta ese momento, incluidos los vínculos familiares. Por mucho que se empeñe, ningún individuo puede mantenerse neutral y permanecer al margen de un conflicto semejante, y es esta “neutralidad imposible” la que define finalmente la fuerza destructiva que caracteriza la *stasis*. Cuando utiliza la expresión τὰ δὲ μέσα τῶν πολιτῶν en la descripción de la *stasis* de Corcira, Tucídides se refiere, sin lugar a dudas, a las personas neutrales, que resultaban víctimas de ambos partidos, como él mismo afirma, o bien por su falta de colaboración, o bien por envidia de la seguridad que su neutralidad parecía garantizarles. Así culmina el historiador la descripción de esa lucha total que define la *stasis*, una verdadera perversión, en todos los órdenes de la vida en común, de la que resulta imposible escapar.²⁵²

Lo cierto es que este rasgo ha sido reflejado por Tucídides en la narración de la guerra civil de Corcira con la abstracción necesaria para que el lector pueda reconocerlo posteriormente como una característica, no ya de la guerra dentro de cada estado, sino de la guerra entre los diferentes estados griegos.²⁵³ Los comentarios de J. J. Price (2001)

²⁵² τὰ δὲ μέσα τῶν πολιτῶν ὑπ' ἀμφοτέρων ἢ ὅτι οὐ ξυνηγωνίζοντο ἢ φθόνῳ τοῦ περιεῖναι διεφθείροντο (III 82, 8). Cf. también Demócrito, DK 68 B249, Esquilo, *Euménides* 525-526, Eurípides, *Suplicantes* 245. Sobre el carácter ejemplar de la descripción de la *stasis* de Corcira, cf. *supra*, n. 184.

²⁵³ Cf. III 83, 1 (Οὕτω πᾶσα ἰδέα κατέστη κακοτροπίας διὰ τὰς στάσεις τῷ Ἑλληνικῷ), donde el historiador ha generalizado los rasgos que caracterizan la guerra civil de Corcira como una perversión de lo helénico, como parece indicar la expresión διὰ τὰς στάσεις, en lugar de ἐν ταῖς στάσεσι (cf. J. J. Price, 2001, pág. 273). Para el carácter abstracto del término ἰδέα –usado en el *C.H.* para las diferentes manifestaciones de un mismo fenómeno–, cf. *ibid.* pág. 15, K. Weidauer, 1954, págs. 21 y ss., S. Hornblower, *CT*, I, págs. 173-175 y A. M. Parry, 1972, pág. 47.

a los que me he referido con anterioridad han llamado también la atención, entre otros rasgos, sobre este concepto de “neutralidad imposible”, en el que se pone de manifiesto con total nitidez, efectivamente, el carácter de *stasis* con el que Tucídides ha descrito la guerra del Peloponeso.²⁵⁴ Hemos tenido ocasión de comprobar cómo los datos consignados por el historiador en su relato –es decir, su selección y presentación de los hechos– son precisamente los que permiten comprender que la contravención de algunas leyes helénicas durante la guerra del Peloponeso –especialmente las relativas al respeto a los vencidos o a sus restos mortales– constituye un hecho verdaderamente excepcional y significativo en la historia de Grecia. Pues bien, algo semejante ocurre en el caso de la quiebra de las convenciones relativas al respeto de la neutralidad. Como R. A. Bauslaugh (1991) ha señalado, esta contravención supuso también, con toda probabilidad, un comportamiento excepcional en ese momento histórico, por más que hoy en día resulte difícil para el crítico valorar los datos disponibles sobre esta cuestión, dado el general desinterés de las fuentes. Con excepción, claro está, de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides. Ciertamente, el historiador ateniense ha proporcionado al lector un análisis detallado de diversos incidentes que ponen de manifiesto la imposibilidad para ciertos estados de mantenerse al margen del conflicto. De esta forma, al narrar el trágico destino de los que se empeñaron en ese vano propósito, Tucídides ha convertido su obra en un valioso testimonio de cómo la guerra del Peloponeso significó la destrucción de las leyes helénicas también en este aspecto.²⁵⁵

Así pues, en el trágico destino de la isla de Melos o en el de la pequeña y distante localidad de Micaleso, el lector de *La guerra del Peloponeso* puede reconocer

²⁵⁴ Cf. J. J. Price (2001), especialmente págs. 13 y ss., 67 y ss. y 272-329.

²⁵⁵ Cf. R. A. Bauslaugh (1991), especialmente págs. 35 y ss. En las conclusiones de este estudio sobre la neutralidad en el mundo griego, Bauslaugh comenta cómo Tucídides parece “to have recognized with brilliant insight that the fate of states that attempted to abstain from the conflict accurately reflected the war’s harsh consequences and specially its destructive effect on respect for traditionally accepted customs and rules of interstate behavior” (*ibid.* pág. 251).

la verdadera dimensión de los hechos. La narración de lo ocurrido en Melos constituye un momento de la obra tucidídea sobradamente conocido y comentado, debido al famoso diálogo entre melios y atenienses que acompaña la narración de los hechos, en el que Tucídides ha querido mostrar, en toda su crudeza, esta fuerza destructiva de la guerra total que acabará finalmente con la neutralidad de la isla y con la vida de sus ciudadanos.²⁵⁶ El destino de Melos muestra, sin duda, ese carácter del conflicto, un carácter que como J. J. Price (2001) ha notado con acierto, queda definitivamente claro en la narración de acontecimientos posteriores como la campaña de Sicilia. Pero, probablemente, en ningún otro momento de la narración se muestra de forma tan dramática la capacidad destructiva de esta guerra –y la imposibilidad de escapar de ella– como en el episodio de Micaleso. En páginas anteriores hemos tenido ocasión de comprobar, al mencionar los comentarios de H. P. Stahl, hasta qué punto el reconocimiento del dolor contenido en este pasaje ha contribuido a conformar su propia interpretación de *La guerra del Peloponeso*.²⁵⁷ Esta simple constatación pone de relieve, desde luego, la importancia de este concepto de “neutralidad imposible” para la comprensión de la obra de Tucídides.

Así pues, existe una continuidad entre diferentes momentos de la narración –creada mediante esos famosos ecos verbales que entrecruzan los diferentes acontecimientos– cuya función es cognitiva y no meramente literaria. Esa continuidad guía la comprensión del lector, como estamos viendo, desde la narración de la *stasis* de Corcira hasta la de diversos episodios de la guerra que reflejan los rasgos propios de

²⁵⁶ V. Alonso Troncoso (1987, págs. 431-433) considera este diálogo una prueba de la existencia en el mundo griego de un derecho a la neutralidad, pues “a través de él podemos percatarnos de la validez y reconocimiento que para la opinión pública griega tenían determinados valores, normas e instituciones, de acuerdo con las cuales debían ordenarse las relaciones internacionales”. Su estudio sirve, en efecto, para documentar la validez de este derecho en la Grecia clásica, así como para confirmar el carácter conceptual de los términos empleados por el historiador ateniense a este respecto (cf. *ibid.*, *passim* y V. Alonso Troncoso, 2007). Para la importancia de la cuestión de la neutralidad en el planteamiento de este diálogo, así como en el discurso de Brásidas en Acanto (IV, 85-87), cf. M. Cogan (1981), págs. 85-92. Para el carácter trágico del diálogo cf. C. W. Macleod, 1996, págs. 52-67.

²⁵⁷ Cf. *supra*, II.2.2 y n. 49, así como H. P. Stahl (1966), pág. 138 y E. Janssens (1998-99), págs. 14 y ss.

dicho tipo de conflicto.²⁵⁸ Pero, como hemos visto anteriormente, esa continuidad comienza, en realidad, en la descripción de la epidemia ateniense, pues ésta constituye un momento inicial del análisis desarrollado por Tucídides; un momento, como he dicho ya reiteradamente, que ha de ser considerado, además, un auténtico testimonio.²⁵⁹ La experiencia ateniense de la *peste* –la experiencia de la ruptura de las convenciones y de la fuerza destructiva que ésta desencadena– ayuda, pues, al lector a comprender la guerra del Peloponeso como una guerra civil y a contemplar el conflicto como un terrible momento de crisis y destrucción de los valores comunes. La secularización de la noción de *miasma*, pese a la ausencia de este término a lo largo de la narración, parece haber contribuido, por tanto, al desarrollo de un auténtico concepto político. Tal es el significado simbólico o metafórico del pasaje, y tal es también la fuerza de su dimensión ética.

Algunos aspectos de ese simbolismo de la *peste* han ido apareciendo en páginas anteriores de este trabajo, y hemos tenido ocasión de comprobar cómo ellos mismos colaboran de una forma decisiva, a lo largo de toda la obra, a la construcción de esta interpretación de la guerra. He comentado, en primer lugar, la fuerza simbólica contenida en las alusiones de Tucídides a la negación de los funerales, una referencia a la experiencia ateniense de la *peste* que posee una carga emotiva y una capacidad de representación excepcionales, de tal manera que con ella se comprende de forma inmediata y con verdadera emoción cómo la guerra del Peloponeso significó, en general, la destrucción de los valores comunes. Esta fuerza destructiva de la guerra –resumida en este apartado en el concepto de “neutralidad imposible”– había ido

²⁵⁸ La expresión ἰδέα πᾶσα ὀλέθρου en el pasaje de la matanza de Micaleso (VII 29, 5) recuerda la fórmula abstracta πᾶσά ἰδέα θανάτου, utilizada por el historiador en la narración de la *stasis* de Corcira (III 81, 5). Para otras ocurrencias de esta expresión en contextos de marcado patetismo, cf. S. Flory (1988).

²⁵⁹ El paralelismo existente entre *peste*, *stasis* y guerra en cuanto al carácter destructivo que todas ellas poseen ha sido notado acertadamente por J. W. Allison (1997a, págs. 164-175).

apareciendo anteriormente en diferentes momentos de este trabajo como una característica fundamental del carácter helénico del conflicto, y, efectivamente, tal y como hemos podido comprobar, esa idea aparece muchas veces a lo largo de *La guerra del Peloponeso* como una evocación de la experiencia de la *peste*, pues lo hace ligada a la cuestión de la negación de los funerales y a la idea de la extensión de la violencia y la muerte como un contagio del que resulta imposible escapar. Así se aprecia con total nitidez en la descripción de la campaña de Sicilia, donde la guerra muestra toda su fuerza destructiva, y donde, finalmente, según he comentado también con anterioridad, la muerte llega incluso a “convivir” con la vida. Resulta obvio, por tanto, que esta definición de la guerra ha tenido en cuenta la asociación tradicional entre *peste* y *stasis*; es decir, entre la fuerza destructiva que la epidemia posee por su carácter contagioso y la violencia contagiosa de la guerra civil, si bien, claro está, de una forma secularizada.

Así pues, la fuerza simbólica de ese fenómeno natural observado por Tucídides en la epidemia ateniense ayuda a comprender, a lo largo de la obra, el carácter político de un conflicto histórico. No se trata, por tanto, de un simbolismo literario ni de un recurso artificioso, sino, como estamos viendo, del desarrollo de un auténtico concepto. De hecho, en muchos comentarios de la obra tucidídea se puede observar cómo la noción de contagio permite al lector reconocer esos rasgos que caracterizan la guerra del Peloponeso en la interpretación de Tucídides.²⁶⁰ Sin embargo, también es cierto que este

²⁶⁰ Para las resonancias lingüísticas de la descripción de la *peste* en el pasaje de la matanza de Micaleso, cf. S. Swain (1994), págs. 306-307 y L. Kallet (1999), págs. 236-241. La noción de contagio parece estar presente en muchos momentos de la narración donde se siente la violencia incontenible: E. Topitsch (1942, pág. 20) observa cómo la violencia de la *stasis* se extiende como “eine ansteckende Krankheit”, y J. J. Price (2001, págs. 309 y 273) hace una observación semejante en referencia a la *stasis* y, en general, al conflicto en su conjunto, que se extiende “like a disease to all parts of the Hellenic world, bringing states both willingly and unwillingly into the conflict”; E. Young-Bruehl (1986, pág. 13) describe la batalla final de Siracusa como “a contagion of fear and panic” y F. M. Cornford (1907, pág. 205) ve en la ambición ateniense de conquistar Sicilia un estado patológico que se ha extendido por la ciudad enferma como una “infection”. Para el paralelismo entre la descripción de la epidemia ateniense y la narración de la *stasis* de Corcira como momentos de desintegración social, cf. W. R. Connor (1984), págs. 99 y ss., C. Orwin (1994), págs. 172-184 y (1988) -donde, tal vez, se marca excesivamente la diferencia entre el carácter de despolitización causado por la epidemia frente al exceso de politización que supone la *stasis*-, N. Loraux (1986a) págs. 97-98 y J. J. Price (2001), págs. 28-30.

aspecto del simbolismo de la *peste* no se suele reconocer abiertamente y, por lo tanto, no ha sido explorado ni comentado en profundidad, sino que aparece mencionado tan sólo de una forma marginal. Ahora bien, una vez abandonados los prejuicios que impiden reconocer el verdadero valor de dicho simbolismo, esa exploración parece imprescindible, pues todos esos ecos verbales y todas esas evocaciones, en la medida en que parecen haber contribuido al desarrollo de conceptos fundamentales para el análisis del historiador, tienen un valor cognitivo muy relevante en el proceso intelectual que fundamenta su interpretación de la guerra. De esta forma, el dramatismo con el que está descrito ese triunfo de la muerte que se extiende a través de la Hélade durante la guerra del Peloponeso no debería ser considerado un mero recurso artístico, sino el resultado de dicho análisis. Un análisis que ha consistido, precisamente, en reconocer en la guerra entre los estados griegos, con ayuda de la experiencia de la *peste*, el dramatismo de los propios hechos, pues dicha experiencia ha ayudado a poner de manifiesto el carácter político e histórico de la guerra así como, al mismo tiempo, la fuerza emotiva y ética de esta destrucción de los valores comunes.

Según se desprende de la exposición anterior, el análisis de Tucídides se basa en una analogía entre el comportamiento individual y el comportamiento social; es decir, entre el individuo y la *polis*. Este momento del pensamiento tucidídeo ha sido señalado por la crítica en algunas ocasiones, y su existencia constituye, sin duda, un indicio suficiente para suponer una cierta relevancia de la dimensión individual también en la descripción de la epidemia ateniense, que, como estamos viendo, constituye un verdadero punto de partida. Como hemos tenido ocasión de comprobar anteriormente, la analogía tucidídea entre individuo y *polis* provoca a veces un cierto malestar en el lector de nuestra época, acostumbrado a analizar los fenómenos sociales con categorías bien distintas. Ahora bien, por simple que pueda parecer desde nuestras actuales

expectativas, este momento del análisis de Tucídides forma parte, desde luego, del proceso racional emprendido por el historiador para comprender los hechos, por lo que no depende exclusivamente de una visión tradicional o simplista de la realidad. Dicho análisis está basado, además, en una auténtica experiencia, en la que la *peste* ateniense desempeña un papel verdaderamente relevante, según estoy tratando de demostrar en este trabajo.

Lo cierto es que el fundamento de esta analogía es claramente psicológico. Es decir, las observaciones del historiador están guiadas en muy buena medida por las conclusiones de un análisis psicológico de los comportamientos individuales y por la generalización de dichas conclusiones al análisis de los comportamientos colectivos.²⁶¹ Anteriormente he hecho referencia a los comentarios de J. H. Finley sobre el realismo del historiador al buscar la responsabilidad personal en los hechos históricos; comentarios que en su momento sirvieron para situar la obra en su contexto cultural e histórico. Probablemente ha sido la interpretación de J. de Romilly la que más se ha aproximado hasta ahora a este aspecto de la obra tucidídea, mostrando cómo el descubrimiento del carácter humano de los hechos históricos —es decir, la negación de toda motivación sobrenatural para ellos— significa en la obra de Tucídides el descubrimiento de una auténtica “ciencia del hombre”, capaz de explicar también los comportamientos políticos.²⁶² Como ya ha quedado apuntado en páginas anteriores, el protagonismo del hombre en la obra tucidídea es innegable, y es en este sentido psicológico y en sus implicaciones éticas como hay que interpretar las referencias del historiador a la “naturaleza humana”, más que como un sometimiento de los individuos

²⁶¹ Como F. Solmsen (1971, pág. 393) ha señalado, en el pensamiento de Tucídides resultan fundamentales “his habit of observing the ways of human conduct and his efforts to understand them and generalize about them”.

²⁶² Cf. J. de Romilly (1984), especialmente págs. 140-170 y 215-220 y N. Loraux (1997a), pág. 76. Esta equiparación entre individuo y *polis* había sido señalada por C. Meister (1955) como el fundamento de ese conocimiento psicológico, que él mismo invitaba a explorar en los siguientes términos: “Eine Untersuchung der thukydideschen Psychologie gehört immer noch zu den dringendsten Aufgaben der Thukydidesforschung” (*ibid.* pág. 78, n. 4).

a una naturaleza que impone sobre ellos sus propias leyes, según sugieren algunas de esas interpretaciones que encuentran en el pensamiento de Tucídides tan sólo un mero trasvase del pensamiento médico de la época.²⁶³ Como se ha señalado alguna vez, esta equiparación entre individuo y *polis* ha surgido precisamente en el seno de una sociedad democrática como la ateniense, en la que el individuo goza de un estatus comparable al de la propia *polis*.²⁶⁴ Más adelante trataré de argumentar en favor de esta afirmación, sin duda, muy sugerente; pero, de momento, basta constatar cómo una sugerencia como ésta reafirma la necesidad de interpretar en profundidad la dimensión individual de la experiencia ateniense de la *peste*, en la que la observación racional del fenómeno del contagio ha situado también al individuo en una posición extraordinariamente relevante.

²⁶³ Antes de que la crítica se polarizase al valorar el carácter científico de la obra tucidídea y su relación con la ciencia médica, no existía una limitación semejante del concepto de naturaleza. Así, por ejemplo, al comentar la semejanza existente entre la narración de Tucídides y el *C.H.*, W. Nestle (1938) concluye que *el concepto tucidídeo de "naturaleza humana" es doble, pues tiene un sentido físico y otro psíquico*, lo que hace posible una descripción de los síntomas de la *peste*, pero también de los síntomas políticos. Cf. también C. N. Cochrane (1929). Hay que tener en cuenta, además, que el concepto arcaico de salud consiste en el bienestar de "la unidad psicosomática"; y, de hecho, en griego no hay ningún término que signifique sano en mero sentido clínico (cf. F. Kudlien, *RAC*, "Gesundheit").

²⁶⁴ Cf. J. V. Morrison (1994), especialmente pág. 532, J. de Romilly (1984), pág. 10, W. Schadewaldt (1934) y C. Farrar (1988), págs. 155-156. Para la analogía entre individuo y *polis*, cf. Tucídides, I 82, 6; 124, 1; 144, 3; II 64, 6; III 10, 1; 45, 3; 6; 82, 2; VI 85, 1.; II 8, 4 y IV, 61, 2; Demócrito, DK 68 B245; Protágoras, DK 80B5; Platón, *República*, 368-369; 434-435; 544.

IV.3. La patología individual: el deseo autodestructivo.

A lo largo de este trabajo hemos ido constatando la relevancia de la observación del fenómeno del contagio en el desarrollo del pensamiento del historiador ateniense. Vemos ahora, además, que esta observación ha situado al individuo en un primer plano y ha puesto de relieve su carácter protagonista, a diferencia de lo que ocurría en la concepción tradicional del λοιμός, en la que el papel del individuo se reducía al de mero elemento en un fenómeno colectivo. Por lo tanto, al secularizar la idea de contagio, Tucídides no sólo ha descubierto un fenómeno natural cuyos síntomas individuales se pueden, por tanto, describir médicamente, sino que ha “descubierto” también el protagonismo del individuo en un fenómeno político. Lo cierto es que ese proceso de secularización de las creencias tradicionales parece conducir necesariamente al análisis psicológico de los comportamientos individuales. Desde luego, dada la profundidad del proceso de secularización en que se fundamenta, dicho análisis no debería ser considerado una forma más del pensamiento arcaico. Y puesto que se halla inserto en una tradición en la que el análisis psicológico desempeña un papel fundamental ya desde sus propios orígenes, como veremos más detenidamente en este apartado, tampoco debería parecer arbitrario o artificioso.

Espero que todos los argumentos anteriores hayan servido para justificar suficientemente la necesidad de tener en cuenta la existencia de un doble plano de significación también en la descripción de los síntomas individuales de la enfermedad. Como todo parece indicar, las observaciones de Tucídides no se limitan a los datos clínicos de una enfermedad física, como ocurre en cualquier descripción al uso. El relato de Tucídides no es, como estamos viendo, una descripción clínica cualquiera,

sino que constituye un momento verdaderamente relevante en la historia del conocimiento, pues está basado en un proceso de secularización inaugural. En efecto, la separación de los diferentes ámbitos que permanecían indiferenciados en la imagen tradicional de la calamidad mítica inaugura un conocimiento racional no sólo en la medicina, sino también en la política, la historia, la psicología y la ética. Por otra parte, el rigor de dichas observaciones está fuera de toda duda. No está de más recordar que es precisamente en el campo de la historia de la medicina donde el historiador ateniense ha inspirado una confianza más profunda. Ahora bien, los criterios en los que dichas observaciones se basan difieren de los empleados no sólo por la medicina moderna, sino incluso por la de la época, y se puede asegurar, por tanto, que se trata –al menos hasta cierto punto– de unos criterios propios. Como ha quedado apuntado en páginas anteriores, algunos momentos de ese proceso obedecen a criterios que sólo se comprenden si se tienen en cuenta todas las circunstancias en las que esas observaciones se han producido. Hemos visto, en efecto, cómo la constatación del incumplimiento de los ritos funerarios constituye un momento de extraordinaria relevancia, pues Tucídides ha sabido reconocer en él el síntoma más significativo de la desintegración social provocada por la epidemia. Pues bien, este elemento de la descripción aparece no sólo como síntoma político, sino también, a través de la referencia a los perros y las aves, como síntoma físico de la enfermedad.

Así pues, parece claro que algunos de los criterios con los que Tucídides ha observado la realidad proceden precisamente de ese saber tradicional contenido en la creencia en una calamidad mítica, así como en otras formas tradicionales de conocimiento, de manera que la racionalización efectuada por el historiador ha consistido en confrontar dicho saber con la realidad, tal y como él mismo asegura.²⁶⁵ De

²⁶⁵ Cf. Tucídides I 23, 3 y *supra*, III.2.1.

este modo, la observación del incumplimiento de los ritos funerarios ha proporcionado un valiosísimo elemento de análisis en el ámbito político, pero, al mismo tiempo, se ha convertido también en un momento de la descripción de la enfermedad; es decir, en uno de esos criterios con los que el historiador ha observado el desarrollo del fenómeno natural en que la *peste* consiste igualmente. De hecho, como hemos visto, desde la historia de la clínica no se termina de comprender bien por qué razón Tucídides ha realizado una observación como ésta, pues lo cierto es que, pese a su posible relevancia, tales observaciones no suelen figurar en las descripciones de enfermedades. Este trabajo pretende, por lo tanto, aproximarse a dichos criterios, pues sólo una aproximación semejante permitirá desterrar definitivamente todos los prejuicios que limitan la comprensión del pasaje e impiden reconocer su riqueza semántica.²⁶⁶

La aparición del motivo de los “antifunerales” en la descripción de los síntomas de la enfermedad induce a suponer que la presencia en ella de un motivo “literario” como el del “deseo” se explica igualmente como una de esas creencias tradicionales desde las que el historiador se ha asomado a la realidad, y justifica por sí misma, además, la búsqueda de otros elementos que la tradición haya podido proporcionar como criterios de observación. Lo cierto es que, al igual que ocurre en el caso de los “antifunerales”, el motivo del deseo no sólo constituye en la narración de la epidemia ateniense otro de esos vínculos o referencias internas que guían la construcción y la lectura de la obra tucidídea en su conjunto, sino que, además, él mismo vincula, dentro

²⁶⁶ El motivo de los “antifunerales” proporciona un síntoma físico (II 50, 1-2) y un síntoma moral (II 52). Se trata, pues, de dos aspectos de una misma observación. La referencia a los perros y las aves se encuentra en la parte médica de la descripción, pues es ahí donde resulta pertinente desde un punto de vista clínico; pero el horror que refleja esa constatación permite comprender en toda su profundidad el sentido de esa segunda parte de la descripción, donde el horror no aparece mostrado de una forma tan directa. Es en la parte clínica del relato donde Tucídides afirma expresamente, al introducir sus observaciones sobre el comportamiento de los perros y las aves, que dichas observaciones se podían hacer porque había “muchos cadáveres insepultos” (πολλῶν ἀτάφων γιγνομένων, cf. *supra*, III.3.2). En alguna ocasión se ha notado cómo la sensación de “*shock* y horror” que provoca la narración procede también de la propia descripción de los síntomas físicos de la enfermedad (cf. M. C. Mittelstadt, 1968, pág. 147).

del propio pasaje de la *peste*, esos dos grandes bloques en los que éste se estructura: por una parte, la descripción clínica de la enfermedad con sus síntomas físicos; y, por otra, la descripción de su dimensión política con el estado de *anomia* creado por la epidemia.

Así pues, de los argumentos que han ido surgiendo hasta el momento se deduce que el análisis realizado por Tucídides es el resultado de un proceso de racionalización y secularización de algunas imágenes o creencias transmitidas por la religión y la tradición griegas. Como hemos visto en el apartado anterior respecto a la idea de “neutralidad imposible”, la creencia tradicional en el *miasma* se ha convertido, en el análisis de Tucídides, en un auténtico concepto que ha pasado a formar parte de una visión más racional de los hechos. Algo semejante se puede afirmar también de esa idea tradicional que da título a este nuevo apartado, pues el “deseo autodestructivo” desempeña igualmente un papel fundamental en la obra tucidídea y constituye, por tanto, un auténtico concepto que contribuye al desarrollo del pensamiento del historiador, como trataré de mostrar a continuación.

El término ἔρως aparece en dos ocasiones muy relevantes de la narración. En primer lugar, en el discurso de Diodoto, precisamente el pasaje que proporciona al análisis de los comportamientos colectivos un fundamento en la psicología individual.²⁶⁷ Posteriormente el término aparece una vez más en el pasaje de la expedición a Sicilia, donde, según hemos visto, la guerra manifiesta su carácter destructivo de una forma definitiva, y donde el trágico destino de los atenienses muestra

²⁶⁷ En el discurso de Diodoto (III 42-48) se expone esta concepción de ἔρως como impulso “superior e irresistible” (ὕπ’ ἀνηκέστου τινὸς κρείσσονος) que, en compañía de la esperanza, convierte a las pasiones humanas en un factor político que las leyes no siempre son capaces de contener: ἢ τε ἐλπίς καὶ ὁ ἔρως ἐπὶ παντί, ὁ μὲν ἡγούμενος, ἢ δ’ ἐφεπομένη, καὶ ὁ μὲν τὴν ἐπιβουλὴν ἐκφροντίζων, ἢ δὲ τὴν εὐπορίαν τῆς τύχης ὑποτιθεῖσα, πλεῖστα βλάπτουσι, καὶ ὄντα ἀφανῆ κρείσσω ἐστὶ τῶν ὀρωμένων δεινῶν (III 45, 5).

también, dramáticamente, cómo esa fuerza conlleva, más que la destrucción del otro, la destrucción de uno mismo.²⁶⁸

Lo cierto es que la concepción de ἔρως como una enfermedad, un estado patológico o incluso una μανία formaba parte fundamental de la cultura griega, tal y como se refleja ya en las primeras manifestaciones literarias. Por otra parte, el deseo así concebido aparece muchas veces ligado a la noción de ὕβρις, la desmesura que lleva a la destrucción a quien se deja arrastrar por ella.²⁶⁹ De entre los muchos pasajes de la literatura griega que se podrían mencionar en este momento para ilustrar este motivo, la *Pítica* III de Píndaro resulta probablemente el más sugerente. Tal y como S. Hornblower (2004) ha señalado, existe una semejanza evidente entre las expresiones con las que el poeta se refiere en este poema al deseo culpable de Corónide y ciertas expresiones empleadas por Tucídides para hacer referencia al deseo autodestructivo. La pasión de Corónide consistió en amar a un extraño antes de su boda con el dios Apolo, pues como muchos otros deseó lo distante y ajeno:

ἦρατο τῶν ἀπεόντων· οἶα καὶ πολλοὶ πάθον. (III 20)

De un modo semejante, Tucídides describe la pasión que impulsó a los atenienses a emprender la conquista de la distante Sicilia utilizando la expresión δυσέρωτας τῶν

²⁶⁸ Al comentar el efecto perverso del discurso de Nicias, el propio Tucídides asegura que las palabras del general consiguieron que se extendiera entre los atenienses el deseo de conquistar Sicilia: καὶ ἔρως ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι (VI 24, 3). Se trata de un uso excepcional, pues el historiador suele emplear términos como ἐπιθυμία (cf. VI 24, 4). Para el carácter autodestructivo con el que Tucídides ha presentado las pasiones humanas en su obra y la dimensión ética de esta concepción, cf. E. Topitsch (1943-47). Para el carácter autodestructivo de la expedición a Sicilia, cf. *supra* II.2.4 y P. R. Pouncey (1980), pág. 34.

²⁶⁹ F. M. Cornford (1907, especialmente caps. VIII-XII) ha sido el primero en llamar la atención sobre la presencia de este motivo en la obra tucidídea y en aportar referencias literarias para iluminar su interpretación. Aunque con diferentes enfoques, cf. también J. de Romilly (1947), págs. 77-79, J. H. Finley (1967), cap. I, H. P. Stahl (1973), págs. 74-75, H. R. Immerwahr (1973), págs. 27-28, W. R. Connor (1984), pág. 167, J. W. Allison (1989), págs. 99-101, T. Rood (1998a), pág. 177, P. W. Ludwig (2002), págs. 121 y ss. y V. Wohl (2002), págs. 171-214. Para la asociación de ἔρως y πλεονεξία cf. IV 65, 4, W. R. Connor (1984), págs. 120-121, S. Hornblower (1987), págs. 174-178 y R. Balot (2001), págs. 171-214. Para la presencia de estos motivos en algunas tragedias y su posible relación con esta experiencia del imperio ateniense tal y como es descrita por Tucídides, cf. R. Mitchell-Boyask (2008), págs. 102-104. Para el tema de la *esperanza*, cf. también H. C. Avery (1973).

ἀπόντων (VI 13, 1), que deja claro el carácter patológico de ese deseo.²⁷⁰ El deseo de Corónide, además, no sólo trae consigo la destrucción de la propia protagonista, sino que provoca un mal contagioso, pues el castigo enviado por Apolo a través de su hermana Ártemis consiste en una verdadera plaga; con lo que el mito pindárico reproduce, una vez más, un esquema tradicional de λοιμός, en el que una culpa individual provoca un mal colectivo. Corónide perece, pues, víctima de su propia ceguera, víctima de ese deseo culpable que dioses como Apolo se encargan de castigar entre los mortales.²⁷¹

Pues bien, a lo largo de la historia de la cultura griega las creencias de este tipo han experimentado, sin duda, un progresivo proceso de secularización que ha permitido el desarrollo de nociones psicológicas en las que los elementos religiosos de la creencia tradicional pueden estar totalmente ausentes o resultar irrelevantes. Este proceso ha sido posible, como ya ha quedado apuntado más arriba, porque ya desde sus orígenes la religión griega manifiesta un marcado interés por las pasiones estrictamente humanas; o, según la expresión de H. Lloyd-Jones, porque los dioses griegos actuaban “desde dentro de los propios hombres y no desde fuera”. Así pues, la evolución consiste, en este sentido, en un progresivo desarrollo de visiones más “realistas” del papel del hombre en el mundo, en las que la educación griega ha sabido descubrir una verdadera riqueza de sentimientos que bastan por sí mismos, sin ningún recurso sobrenatural, para explicar los comportamientos humanos.²⁷² Es así, sin lugar a dudas, como hay que interpretar también el realismo de Tucídides y su intento de racionalización de la política y la

²⁷⁰ Cf. S. Hornblower (2004), págs. 293 y ss. y *Pítica* IV, 92.

²⁷¹ Sobre ἔρως en la literatura griega, cf. A. Carson (1986). Una relación y un comentario de pasajes literarios en los que ἔρως es concebido como μανία se puede encontrar en E. Fischer (1973), págs. 53-54, H. M. Müller (1978), págs. 90-130 y A. Carson (1986), págs. 148-149.

²⁷² Sobre el carácter secular de esta concepción tucidídea del deseo y de este descubrimiento de las fuerzas irracionales de la naturaleza humana, cf. J. de Romilly (1984) y (1947), págs. 322-328, así como F. Solmsen (1975). El realismo de Tucídides coincide de esta forma con el de algunos de sus contemporáneos (cf. *supra*, II.2.1). Durante la “Ilustración” griega, “el mundo demoníaco se ha retirado, dejando al hombre solo con sus pasiones” (cf. E. R. Dodds, 1951, pág. 177).

historia a partir de los sentimientos individuales. Es posible, desde luego, que este racionalismo parezca simplista al lector de nuestra época, consciente de las muchas carencias conceptuales que se pueden detectar en un análisis semejante. Espero que este trabajo sirva para poner de relieve cómo ese proceso de racionalización y secularización no es en absoluto simplista, a pesar de sus carencias, sino que constituye, antes bien, un complejo entramado intelectual, capaz de crear una obra de singular relevancia para la posteridad en diferentes ámbitos del conocimiento. Y uno de esos ámbitos es, sin lugar a dudas, la psicología.²⁷³

No puede extrañar, pues, de acuerdo con lo visto hasta ahora, que Tucídides haya contemplado los síntomas de esa enfermedad, a un tiempo física y moral, desde categorías tradicionales, una vez secularizadas. Como ocurre con la imagen de los perros y las aves, la mirada del observador de la enfermedad ha encontrado en la concepción tradicional del deseo un criterio de análisis y descripción, no sólo de la dimensión moral del fenómeno, sino también de los síntomas físicos. Así se explica, por ejemplo, que Tucídides haya consignado en su relato un dato que en sí mismo no constituye un síntoma, como la crítica ha señalado desde una perspectiva médica, aunque sí denota, sin duda, un síntoma. Me refiero a la circunstancia, observada por el historiador, de que algunos enfermos se sumergían en el agua, víctimas de un ardor interno desesperado y de una sed imposible de calmar. De hecho, algunos comentarios han señalado, por una parte, cómo este momento de la enfermedad aparece evocado

²⁷³ Al señalar la presencia de estos términos tradicionales en la obra tucidídea, F. M. Cornford (1907) no tiene en cuenta el proceso de racionalización y secularización que subyace en ellos. De su interpretación se deduce, por tanto, una imagen del historiador que parece más próxima al mito que al *logos*. Para una crítica a su interpretación de la renuncia de Tucídides a especular sobre las causas de la epidemia (II 48, 3, y F. M. Cornford, 1907, págs. 97 y ss.) como una prueba del “irracionalismo” del historiador, cf. *infra*, IV.5. Por otra parte, su atribución a Tucídides de creencias supersticiosas por el hecho de mencionar el sacrilegio cilónico no parece tener ningún fundamento. Para una crítica de otros argumentos de este tipo, cf. P. W. Ludwig (2002), págs. 155 y ss. y W. R. Connor (1984), pág. 167, n. 22. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que Tucídides no remite la causa de la derrota ateniense en Sicilia a ningún tipo de castigo, como ocurre en el pensamiento arcaico, ya que dicha derrota no se habría producido, en su opinión, si los atenienses no hubiesen apartado a Alcibíades del mando de la expedición.

también, como ocurre con la imagen de los “antifunerales”, en otros pasajes de la obra tucidídea; y, por otra, cómo él mismo recuerda otras imágenes tradicionales de la cultura griega con las que, en efecto, comparte elementos comunes. Ha sido W. R. Connor (1984) quien ha llamado la atención, en la dramática descripción de la batalla del río Asínaro (VII 84), sobre estos ecos verbales de la experiencia ateniense de la *peste*, que, según vimos anteriormente, evocan la idea de contagio –en el sentido de inevitabilidad de la violencia y la muerte–, así como la de destrucción de los valores –visible en el incumplimiento de los ritos funerarios–, pero recuerdan también esa escena de la epidemia, descrita por el historiador tan vívidamente, a la que acabo de hacer referencia.²⁷⁴

Son, pues, varios elementos del pasaje de la *peste* los que ayudan a comprender esta terrible conclusión de la campaña de Sicilia, y entre ellos se cuenta, sin lugar a dudas, ese concepto “patológico” del deseo, cuya presencia en ambas narraciones no puede ser casual en absoluto. Tucídides ha descrito de una forma inolvidable ese efecto de la enfermedad que impulsaba a los enfermos a buscar un alivio imposible en los depósitos de agua o en las fuentes, un comportamiento con el que ellos mismos no lograban sino encontrar su propia muerte. De un modo semejante, años más tarde, según la descripción de Tucídides, los atenienses que trataban de huir en medio del territorio enemigo encontraron la muerte a medida que iban arrojándose al río Asínaro mientras buscaban igualmente un alivio imposible para su sed. La evocación de este momento de la experiencia ateniense de la *peste* ha sido marcada expresamente por el historiador mediante el uso de fórmulas lingüísticas muy similares, pues, tal y como Connor ha señalado, la expresión τοῦ πλεῖν ἐπιθυμίας (VII 84, 2) utilizada en la descripción de la matanza en el río Asínaro evoca la empleada en la descripción de la *peste*, τοῦ ὕδατος

²⁷⁴ Cf. W. R. Connor (1984), pág. 204, n. 51. Para el valor del síntoma expresado en este pasaje, cf. *infra*, Apéndice I.1.

ἐπιθυμία (II 52, 2). Parece claro, por tanto, que la observación de los síntomas físicos de la enfermedad efectuada por Tucídides ha estado guiada por una imagen tradicional, también en este caso, sin que ello implique, como vengo diciendo, falta de rigor, ni intento de manipulación, ni mera repetición de fórmulas del pensamiento arcaico. El propio Connor ha apuntado que la escena del río Asínaro recuerda la representación del mundo subterráneo de algunas tablillas órficas, aunque Tucídides habría invertido la imagen, pues los soldados beben en el primer lugar que encuentran y mueren; mientras que los iniciados del orfismo deben beber solo de la segunda fuente de las dos que existen en el mundo subterráneo, y, cuando lo hacen, encuentran la salvación.²⁷⁵ Ahora bien, según acabamos de ver, si la escena del río Asínaro evoca alguna imagen tradicional, es porque así lo hace la escena de los enfermos que encontraron la muerte en las fuentes de Atenas durante la epidemia, escena en la que ella misma está “inspirada”. La referencia aportada por W. R. Connor, sin duda interesante, resulta, por tanto insuficiente para comprender el complejo proceso intelectual que ha permitido al historiador observar la realidad, seleccionar los datos y elaborar tan conmovedora narración de los hechos. Así pues, para intentar aproximarse a este proceso es necesario tomar en consideración esas posibles imágenes tradicionales desde una perspectiva más general, sin buscar exactamente una fuente concreta para ellas, pues, según estamos comprobando, la influencia que la tradición ha ejercido sobre la narración tucidídea no es artística ni literaria, sino intelectual, ya que ha consistido, ciertamente, en haber proporcionado al historiador verdaderas categorías de observación y análisis de la realidad.

Pues bien, lo cierto es que en la cultura griega la muerte aparece con frecuencia asociada con el agua, y más en concreto, con la sed. Se trata, sin duda, de una

²⁷⁵ Cf. *ibidem*.

asociación que ha pervivido largo tiempo en el imaginario griego, como parece indicar la sinonimia entre οι διψασμένοι (“los sedientos”) y οι πεθαμένοι (“los muertos”), conservada en griego moderno.²⁷⁶ La “sed de los muertos” constituye, desde luego, un motivo que la tradición griega comparte con otras culturas y mitologías antiguas,²⁷⁷ pero, en cualquier caso, no cabe ninguna duda acerca de la relevancia de dicho motivo en la historia de la literatura y el pensamiento griegos, de manera que su presencia en el texto tucidídeo se puede entender perfectamente desde esta perspectiva. Si, por el contrario, se justifica dicha presencia mediante alguna influencia concreta, no se entiende bien por qué razón el historiador habría utilizado un recurso semejante en el momento de observar y describir unos hechos históricos; y, de ese modo, se transmite la sensación de que la narración tiene un carácter literario y artificioso, impresión que finalmente puede llegar a provocar serias dudas sobre su objetividad y su fiabilidad. Es mi propósito, pues, mostrar cómo, por el contrario, la presencia de motivos e imágenes tradicionales en la narración tucidídea constituye un momento necesario del pensamiento del historiador, ya que en muchas ocasiones dichos motivos son las únicas categorías desde las que resulta posible una aproximación a la realidad.

Es probable, como se ha apuntado en alguna ocasión, que esa creencia universal en la sed de los muertos proceda ella misma de la observación positiva de los enfermos y moribundos, que suelen sentir tal necesidad fisiológica.²⁷⁸ Si esta suposición es acertada, Tucídides estaría constatando en la realidad, una vez más, el contenido de un saber tradicional, sometiéndolo de ese modo a un proceso de racionalización y secularización. En cualquier caso, parece evidente que el historiador ha observado el comportamiento de los enfermos desde esa asociación tradicional entre la muerte y el

²⁷⁶ Cf. M. Alexiou (1974), pág. 203. D. C. Kurtz y J. Boardman (1971, pág. 209) relacionan la frecuente presencia de copas en las tumbas con la creencia en la sed de los muertos; cf. también W. Deonna (1939), págs. 53-63.

²⁷⁷ Cf. W. Deonna (1939), págs. 71-75 y M. Simondon (1982), cap. III.

²⁷⁸ Cf. W. Deonna (1939), págs. 76-77.

deseo de agua, y que tal observación le ha permitido constatar un síntoma más en la descripción del desarrollo de la enfermedad. En este momento de la narración, además, la muerte está presente con una fuerza evocadora inigualable, como lo está igualmente en la descripción de la batalla del río Asínaro, y ello se debe en buena medida, sin lugar a dudas, a la capacidad expresiva y emocional de la imagen transmitida por la tradición, como algunos comentarios reflejan acertadamente al relacionar estas escenas con otros textos en los que aparecen imágenes de este tipo. Por otra parte, parece claro también que Tucídides ha querido dejar constancia del carácter autodestructivo de este deseo, ya que el texto sugiere, en efecto, que el impulso que arrastraba a los enfermos no lograba sino llevarlos al encuentro de su propia muerte, como ocurrió años más tarde en las aguas del río Asínaro. En este sentido, como ya ha quedado apuntado, las observaciones del historiador están basadas en una concepción tradicional del deseo, cuya secularización aporta a la narración una perspectiva verdaderamente original. El alcance de este proceso de secularización se comprende, como ya he anunciado antes, gracias a la versión lucreciana de la *peste*, un encuentro con la muerte que ayuda a entender cómo ha sido el realismo de la narración tucidídea el que ha logrado inmortalizar precisamente tan singular encuentro. Lo cierto es que la versión del poeta latino enfatiza esa relación entre el agua y la muerte, pues Lucrecio afirma expresamente que era la sed la que arrastraba a los enfermos hasta las fuentes, y que muchos encontraban la muerte allí mismo, “ahogados por el exceso de la dulce bebida”.²⁷⁹ Así pues, Lucrecio parece haber desarrollado la imagen transmitida por el historiador, precisando la forma concreta en que el deseo de agua que los enfermos sentían convertía a ésta en agente de su propia destrucción. Son, desde luego, las expresiones empleadas por Tucídides las que permiten un desarrollo semejante, ya que se trata, como hemos visto, de términos

²⁷⁹ Lucrecio, *De la Naturaleza*, VI 1264-1266: *Multa siti postrata uiam per proque uoluta / corpora silanos ad aquarum strata iacebant / interclusa anima nimia ab dulcedine aquarum.*

pertenecientes al campo semántico del deseo. Ahora bien, Tucídides no ha forzado en ningún momento su narración de los hechos para lograr un mero paralelismo literario entre la escena de la muerte en el río Asínaro y la escena de la epidemia ateniense, pues en ésta última se limita a constatar cómo los enfermos trataban de aliviar su ardor en el agua, sin lograr en ningún momento el efecto deseado; pero no afirma expresamente de qué manera ese deseo de agua colaboró a su propia muerte, como sí hace, sin embargo, Lucrecio. Tan sólo en un momento posterior de la narración, gracias al eco verbal que vincula el pasaje de la *peste* con el de la batalla en el Asínaro, resulta posible comprender en toda su profundidad esta evocación de la experiencia de la *peste* en ese mismo sentido que la versión lucreciana ha sabido reflejar con tanto acierto.

En efecto, Tucídides parece haber distinguido escrupulosamente en su relato los dos niveles de significación —el médico y el moral—, pese a que ambos proceden de una única observación, como hemos visto anteriormente respecto al motivo de los “antifunerales”. En el ámbito clínico se limita a constatar un síntoma, señalando cómo los enfermos se arrojaban a los pozos, víctimas de un ardor interno insoportable y de una “sed insaciable”, pues de nada les servía beber mucho o poco:

τὰ δὲ ἐντὸς οὕτως ἐκάετο ὥστε μήτε τῶν πάνυ λεπτῶν ἱματίων καὶ σινδόνων τὰς ἐπιβολὰς μηδ' ἄλλο τι ἢ γυμνοὶ ἀνέχεσθαι, ἥδιστά τε ἂν ἐς ὕδωρ ψυχρὸν σφᾶς αὐτοὺς ῥίπτειν. καὶ πολλοὶ τοῦτο τῶν ἡμελημένων ἀνθρώπων καὶ ἔδρασαν ἐς φρέατα τῇ δίψῃ ἀπαύστῳ ξυνεχόμενοι καὶ ἐν τῷ ὁμοίῳ καθειστήκει τό τε πλεον καὶ ἔλασσον ποτόν.

*... pero por dentro quemaba de tal modo que los enfermos no podían soportar el contacto de vestidos y lienzos muy ligeros ni estar de otra manera que desnudos, y se habrían lanzado al agua fría con el mayor placer. Y esto fue lo que en realidad hicieron, arrojándose a los pozos, muchos de los enfermos que estaban sin vigilancia, presos de una sed insaciable; pero beber más o beber menos daba lo mismo. (II 49, 5).*²⁸⁰

²⁸⁰ En su edición del texto, J. de Romilly (pág. 36) entiende que ἐς φρέατα depende de ξυνεχόμενοι: “beaucoup même (...) le firent, en se laissant prendre, par une soif inextinguible, au fond des puits”.

La segunda referencia contiene el término perteneciente al campo semántico del deseo y aparece en el momento en el que el historiador describe el efecto de la muerte en masa provocado por la epidemia: ese “completo desorden” en que “la mortandad se producía” a causa del hacinamiento de los refugiados, hasta el punto de que las calles se llenaron de cadáveres y se podía ver también a personas moribundas que se arrastraban alrededor de las fuentes a causa de su “deseo de agua”:

ἐπίεσε δ' αὐτοὺς μᾶλλον πρὸς τῷ ὑπάρχοντι πόνῳ καὶ ἡ
 ξυγκομιδὴ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐς τὸ ἄστυ, καὶ οὐχ ἥσσον τοὺς
 ἐπελθόντας. οἰκιῶν γὰρ οὐχ ὑπαρχουσῶν, ἀλλ' ἐν καλύβαις
 πνιγηραῖς ὥρα ἔτους διαιτωμένων ὁ φθόρος ἐγίγνετο οὐδενὶ
 κόσμῳ, ἀλλὰ καὶ νεκροὶ ἐπ' ἀλλήλοις ἀποθνήσκοντες
 ἔκειντο καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐκαλινδοῦντο καὶ περὶ τὰς κρήνας
 ἀπάσας ἡμιθνήτες τοῦ ὕδατος ἐπιθυμία.

En medio de sus penalidades les supuso un mayor agobio la aglomeración ocasionada por el traslado a la ciudad de las gentes del campo, y quienes más lo padecieron fueron los refugiados. En efecto, como no había casas disponibles y habitaban en barracas sofocantes debido a la época del año, la mortandad se producía en una situación de completo desorden; cuerpos de moribundos yacían unos sobre otros, y personas medio muertas se arrastraban por las calles y alrededor de todas las fuentes movidos por su deseo de agua.
 (II 52, 1-2)²⁸¹

A continuación Tucídides señala cómo los cadáveres se amontonaban incluso en lugares sagrados como los santuarios, para concluir seguidamente con otras observaciones sobre la inmoralidad que la epidemia trajo consigo en este aspecto de los ritos funerarios. La referencia se halla, pues, en esta introducción de la segunda parte de la descripción, es decir, en el apartado dedicado a la dimensión moral de esa *anomia* provocada por la epidemia. Así pues, Tucídides utiliza el término del deseo en el momento en que su relato abandona el ámbito de la medicina y su observación se convierte en un rasgo más de ese cuadro tenebroso en el que se describe el triunfo de la

²⁸¹La expresión νεκροὶ ... ἀποθνήσκοντες es, según J. de Romilly (*ibid.*, *ad loc.*) “volontairement saisissante, évoquant, en une sorte de danse macabre, la morte partout présente”.

muerte; pero no cabe duda de que la combinación de ambas referencias, así como el posterior desarrollo de esta imagen en la descripción de la batalla del Asínaro, permiten comprender que esa sed de los que estaban a punto de morir era un deseo imposible de saciar que los arrastraba hasta el agua, donde no encontraban nada más que su propia muerte.

La versión de Lucrecio parece haber desarrollado, pues, el motivo del “deseo irresistible”, presente en el relato tucidídeo en los términos que acabo de describir. En otros momentos de su poema, el poeta latino se ocupa, en efecto, de esta asociación entre el agua y la muerte, interpretándola como una expresión de ese temor a la muerte que constituye uno de los temas centrales de su obra. Cuando los hombres lamentan la brevedad del placer, mientras alzan su copa en el banquete, no hacen, según Lucrecio, más que proyectar sobre la muerte el deseo que sienten mientras están vivos,

*como si el peor mal que temieran en la muerte fuera el de ser
abrasados y tostados por una sed ardiente, o como si les hubiera de
embargar el anhelo de cualquier otra cosa.*²⁸²

En la sed de los muertos Lucrecio ha visto, pues, esa “sed de vida” que provoca en los hombres temor y ansiedad ante la muerte.²⁸³ De esta forma, él mismo ha desenmascarado algunas de estas imágenes tradicionales forjadas por dicho temor inconsciente, y, si finalmente ha concluido su poema con la experiencia ateniense de la *peste*, es porque la narración tucidídea ha sido capaz de immortalizar, junto con los síntomas físicos y políticos de la enfermedad, la dimensión psicológica de este encuentro con la muerte que la experiencia ateniense de la *peste* significó también.

²⁸² Lucrecio, *De la Naturaleza*, III 916-918.

²⁸³ Cf. *ibid.*, 1082-1084, donde Lucrecio identifica el deseo con una “sed de vida”: *Sed dum abest quod auemus, id exsuperare uidetur / cetera; post aliud, cum contigit illud, auemus / et sitis aequa tenet uitai semper hiantis.* / “Pero, mientras nos falta, el bien que deseamos nos parece superior a los demás; conseguido, suspiramos por otro, y la misma sed de vida nos mantiene siempre anhelantes”.

La interpretación de Lucrecio sirve, por tanto, para poner de relieve esta dimensión individual de la patología de la *peste* tucídidea, una descripción científica elaborada a partir de imágenes tradicionales, en la que, en consecuencia, la enumeración de los síntomas no se circunscribe al aspecto físico de dicho padecimiento, sino que refleja también su dimensión psicológica. Como estamos viendo, esa patología de la psicología individual constituye el centro del descubrimiento político de Tucídides, y eso explica suficientemente que sus observaciones de la patología física estén guiadas en ocasiones por una visión psicológica. La descripción de la *peste*, tal y como el propio Tucídides manifiesta expresamente, está motivada por el impulso ético de dejar testimonio de esa experiencia histórica de muerte y destrucción que el racionalismo del historiador ha atribuido en última instancia a las pasiones y deseos individuales. Un impulso, como he apuntado en páginas anteriores, que nace del dolor, pues el testimonio de Tucídides permite comprender cómo esa experiencia de deseo y muerte es fundamentalmente una experiencia del dolor humano.

IV.4. La paradoja del dolor: sufrimiento y fortaleza.

La narración tucidídea ha sabido transmitir a la posteridad con verdadera fuerza emotiva una vivencia imperecedera del dolor que la guerra del Peloponeso extendió por toda la Hélade durante el siglo V a. C. De hecho, así viene siendo reconocido por la crítica de una forma cada vez más decidida. Desde luego, hoy en día no puede caber ninguna duda de que ese *pathos* que recorre la obra del historiador ateniense no es en absoluto un mero recurso literario. El sufrimiento constituye, por el contrario, un elemento central para la comprensión de *La guerra del Peloponeso*, pues el dramatismo de la narración procede de los propios hechos, según ha sido puesto de manifiesto tan brillantemente por críticos como H. P. Stahl o por lectores como Camus. La experiencia de la guerra fue, de acuerdo con la interpretación de Tucídides, la experiencia del dolor causado por una guerra civil, pues, como se pone de manifiesto en la descripción de la *peste*, el verdadero horror y el verdadero dolor procedieron de la ruptura de las convenciones y de la quiebra de los valores comunes. Así pues, cabe esperar que en la descripción tucidídea de la *peste*, el dolor posea una fuerza expresiva y un simbolismo que colaboren a la interpretación de la obra, pues es muy posible, de acuerdo con todo lo dicho, que en el sufrimiento de los enfermos Tucídides haya visto el sufrimiento de toda la Hélade. Es decir, cabe suponer que también en este aspecto del *pathos* de la guerra, la experiencia ateniense de la *peste* funcione igualmente como un foco de sentido.

Parece claro, de acuerdo con todo lo dicho hasta ahora, que la discusión sobre la terminología de la descripción se debe enfocar, al igual que otras cuestiones, con una cierta amplitud de miras, teniendo en cuenta que el racionalismo de Tucídides no se

explica exclusivamente por los conocimientos que otras ciencias contemporáneas pudieron proporcionar al historiador, según se creyó durante algún tiempo, sino que en él ha intervenido también, como intento demostrar en este trabajo, un original proceso de secularización de ciertas creencias tradicionales. Este proceso explica suficientemente, en efecto, la presencia en la obra de imágenes propias del pensamiento arcaico, pues, una vez secularizadas, éstas no resultan incompatibles en absoluto con el nuevo pensamiento racional. Si anteriormente hemos comprobado cómo algunas creencias tradicionales han proporcionado al historiador la posibilidad de desarrollar verdaderos conceptos con los que llevar a cabo un análisis más racional de la realidad, es necesario explorar ahora las implicaciones para la interpretación del pasaje que, en este sentido, surgen de la presencia en él de este motivo del dolor, pues también la expresión del dolor en el pasaje de la *peste* puede brindar otra de esas perspectivas desde las que aproximarse a los criterios con los que Tucídides ha abordado el análisis de los hechos a partir de las formas de conocimiento entonces disponibles.

Lo cierto es que en la descripción de la epidemia el dolor está presente con una fuerza verdaderamente extraordinaria, y, por otra parte, el motivo del dolor constituye igualmente uno de esos ecos de la *peste* que recorren *La guerra del Peloponeso* iluminando su sentido, pues en diferentes momentos de la obra algunos términos parecen evocar precisamente el sufrimiento y el dolor de la experiencia ateniense. En la descripción de los síntomas de la enfermedad el historiador ha utilizado el término *ταλαιπωρία* para hacer referencia al “dolor” que los enfermos padecían, pero también en este aspecto de la descripción, como hemos comprobado ya en relación a otros síntomas, los dos apartados de la narración se encuentran vinculados, pues Tucídides ha usado igualmente un término de esa misma familia léxica en la descripción de la

dimensión moral de la epidemia (II 53, 3). Los términos de esta familia abundan, además, a lo largo de toda la obra, y, desde luego, su presencia en relatos centrados en hechos totalmente ajenos a la enfermedad o carentes, en principio, de una dimensión moral no puede ser considerada casual en absoluto; sobre todo si se tiene en cuenta que las referencias internas de este tipo constituyen, como estamos viendo, un elemento esencial de la narración tucídidea. Además de enfatizar el sufrimiento de la guerra, esta evocación de la enfermedad ateniense parece llamar la atención también sobre su carácter patológico, como se ha apuntado alguna vez.²⁸⁴ Ahora bien, según hemos podido comprobar, las analogías orgánicas o mecanicistas que subyacen en una interpretación como ésta se han revelado totalmente insuficientes para dar cuenta de la riqueza semántica de la *peste*, una metáfora que, más allá de la simple equiparación de la patología natural y la política, parece estar cargada de sentido político y psicológico así como de fuerza moral.

Pues bien, hay que comenzar teniendo en cuenta que la posible dependencia de Tucídides respecto al *C.H.* en cuanto al uso del término *ταλαιπωρία* resulta dudosa, y así se ha señalado en más de una ocasión, pues mientras el sentido de dicho término en la literatura médica parece ser el de “esfuerzo físico”, el historiador ateniense lo emplea

²⁸⁴ La presencia a lo largo de la obra de términos de esta familia léxica ha sido señalada por P. Huart (1968, págs. 64 y ss.) e interpretada por G. Rechenauer (1991, págs. 265 y ss.) como expresión del carácter patológico de la guerra; es decir, como evidencia de la equiparación realizada por el historiador entre guerra y enfermedad (cf. Tucídides III 3, 1, donde se asegura que los atenienses sufrían a causa de ambas: ἦσαν γὰρ τεταλαιπωρημένοι ὑπὸ τε τῆς νόσου καὶ τοῦ πολέμου). Ahora bien, no hay que olvidar que para este crítico el aspecto más relevante de ese carácter no es el dolor que ambos fenómenos comparten, sino el supuesto “automatismo” de la guerra, en tanto que proceso natural. Aunque en algunas de las apariciones de dichos términos a lo largo de la obra parece haber una idea de “necesidad”, lo cierto es que se trata más bien de situaciones sin salida o de extremo peligro o sufrimiento, cf. Tucídides, I 99, 1; 134, 1; II 101, 5; III 78, 1; IV 27, 1; 35, 4; V 57, 1; 73, 1; 74, 3; VII 16, 1; 27, 5; 28, 2; VIII 48, 1; 63, 4 (para el verbo *ταλαιπωρέω*) y II 70, 2; IV 117, 1; VI 92, 5; VIII 2, 2 (para el sustantivo *ταλαιπωρία*). La evocación de la epidemia es bien clara en la escena del río Asínaro, donde éste es uno más de los ecos lingüísticos que recuerdan el dolor de la *peste* (ὑπὸ τῆς *ταλαιπωρίας* καὶ τοῦ *πεινῆς ἐπιθυμίας*, VII 84, 2; cf. *supra*, IV.3).

como una inequívoca expresión del dolor.²⁸⁵ Además, la fórmula ἀντεῖχε τῇ ταλαιπωρίᾳ (II 49, 6) con la que se indica la resistencia a la enfermedad en la descripción tucidídea tampoco suele ser habitual en el *C.H.*²⁸⁶ Al igual que algunos otros términos empleados por Tucídides en la descripción de los síntomas, la expresión del dolor no parece, por tanto, poseer el carácter “técnico” que sí se ha creído reconocer en algunas otras. Por otra parte, las ediciones vacilan entre las dos posibles formas que ofrecen los manuscritos: προσταλαιπωρεῖν o προταλαιπωρεῖν. Tucídides ha utilizado uno de estos dos términos para constatar la desintegración social y moral que la proximidad de la muerte trajo consigo durante la epidemia, vinculando de esta forma la dimensión moral del relato con la médica. En cualquier caso, en ninguna de las dos lecturas se podría apreciar un sentido meramente “patológico” de dicha situación:

καὶ τὸ μὲν προ(σ)ταλαιπωρεῖν τῷ δόξαντι καλῷ οὐδεὶς
 πρόθυμος ἦν, ἄδηλον νομίζων εἰ πρὶν ἐπ’ αὐτὸ ἐλθεῖν
 διαφθαρήσεται·

*Y nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades por un fin considerado noble, puesto que no tenía la seguridad de no perecer antes de alcanzarlo. (II 53, 3)*²⁸⁷

Así pues, Tucídides parece haber hecho un uso muy consciente de los términos de esta familia, de tal manera que, una vez más, los síntomas físicos de la enfermedad muestran la fuerza simbólica de las observaciones del historiador. Como veremos más

²⁸⁵ Tucídides asegura que los vómitos se producían μετὰ ταλαιπωρίας μεγάλης (II 49, 4). Según D. L. Page (1953, pág. 109), ésta es una de las raras discordancias entre la terminología tucidídea y el *C.H.* (como, por ejemplo, en *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, 47 o en *Sobre la naturaleza del hombre*, 9); cf. también S. L. Radt (1978), pág. 244.

²⁸⁶ Cf. D. L. Page (1953), pág. 105 y S. L. Radt (1978), págs. 239-240.

²⁸⁷ A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 159 prefiere προσταλαιπωρεῖν (“to persevere in”, “to hold out yet longer”, cf. L.S. y Aristófanes, *Lisístrata*, 766) a la lectura de CE προταλαιπωρεῖν (adoptada por Classen, Steup, Hude, Stahl: “ad assequendum id quod honestum visum est antea labores suscipere”). Desde luego, la forma προσταλαιπωρεῖν sugiere una idea de continuidad del sufrimiento que confiere pleno sentido al pasaje en el contexto de la descripción.

adelante, además, algunos de estos términos aparecen en momentos muy significativos de la narración tucidídea.

Parece bastante claro, por tanto, que la descripción tucidídea de la enfermedad no ha estado guiada exclusivamente por el esquema que la medicina contemporánea pudo proporcionar al historiador. Como estamos viendo, su observación del síntoma físico del dolor no obedece a la observación médica reflejada en la terminología al uso en la época, por lo que cabe suponer que contiene otros elementos que justifican esta divergencia terminológica. Los términos de la familia del sustantivo *ταλαιπωρία* aparecen también, de hecho, en el lenguaje literario, e incluso la propia obra tucidídea ofrece una cita literaria que contiene uno de ellos. Lo cierto es que, por alguna razón que no se termina de comprender muy bien, Tucídides ha incluido en su austera obra un fragmento del himno homérico a Apolo, en el que el protagonismo del dolor humano en medio del pacífico e idílico entorno de la isla de Delos no puede dejar de llamar la atención. Pues bien, en el himno aparece el adjetivo *ταλαπείριος* (III 104, 5), que equivale a la forma ática más usual *ταλαίπωρος*, bastante frecuente por otra parte en la literatura, especialmente en la tragedia.²⁸⁸ La forma *ταλαι-* es en realidad una variante en * -i- de la raíz *ταλα-*,²⁸⁹ de manera que en el primer término de los compuestos pertenecientes a esta familia léxica nos encontramos con una de las raíces más significativas de la literatura griega desde sus orígenes, immortalizada por Arquíloco en su célebre elegía.²⁹⁰ Esa fortaleza con la que la cultura griega ha invitado a aceptar la existencia, generación tras generación, está presente ya en la épica, donde el

²⁸⁸ Cf. Esquilo, *Prometeo*, 231, Sófocles, *Edipo en Colono*, 14; 91, Aristófanes, *Aves*, 135, Demóstenes, XIX 263, Píndaro, frag. 210, 197 Schroeder.

²⁸⁹ Cf. E. Schwyzler (1938) I, pág. 448, E. Benveniste (1973), págs. 96-97 y F. Bader (1975), pág. 39.

²⁹⁰ Arquíloco presenta esa fortaleza como un don divino, una “medicina” (*φάρμακον*) contra los males sin remedio; cf. frag. 13 (7 D), 6: *ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν, / ὦ φίλ', ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν / φάρμακον*.

propio dios Apolo se encarga de promoverla entre los hombres. En efecto, cuando el dolor por la pérdida del amigo empuja a Aquiles a ultrajar sin piedad el cuerpo de Héctor convirtiéndolo en “arcilla inerte”, Apolo manifiesta su escándalo por esta incapacidad del héroe para aceptar el dolor, “pues las Moiras han hecho el ánimo humano apto para soportar”:

τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.²⁹¹

Más adelante me ocuparé más detenidamente de la referencia tucidídea al himno a Apolo. Por el momento, basta con lo dicho para comprender que el uso que el historiador ha hecho de una familia léxica en la que aparece un lexema tan significativo ni es fortuito ni puede obedecer exclusivamente al propósito de expresar el carácter patológico de la guerra, pues dicha familia, por lo que estamos viendo, está más ligada al pensamiento arcaico y a la literatura que a la terminología médica.

Por lo tanto, es necesario considerar que, en la observación del dolor como síntoma de la enfermedad, Tucídides ha tenido en cuenta las ideas tradicionales acerca de la fortaleza, de claro contenido moral. Esta circunstancia explica suficientemente la presencia de términos de esta misma familia léxica tanto en la descripción de los síntomas físicos de la epidemia como en la de sus consecuencias morales. El propio uso que el *C.H.* hace del término *ταλαιπωρία* indica claramente, además, la importancia de ese lexema inicial del compuesto, ya que en la literatura médica el término se ha

²⁹¹ *Ilíada*, XXIV, 49. Para la relación existente entre la *τλημοσύνη* preconizada por Arquíloco y la fortaleza promovida por Apolo en este pasaje, cf. R. Pfeiffer (1929), págs. 139-140 y n. 2. Sobre esta enseñanza de Apolo en tanto que esencia de la posterior religión délfica, cf. F. Dirlmeier, (1939), pág. 284. Sobre la *τλημοσύνη* como virtud apolínea y rasgo de humanidad, cf. W. Schadewaldt, (1970), especialmente pág. 678 e *infra*, IV.7. Para la relevancia de esta noción de fortaleza –y, por tanto de esta familia léxica– en toda la época arcaica así como en el pensamiento herodoteo, cf. Lloyd-Jones (1971), págs. 29 y ss. y págs. 65-66. Como Lloyd-Jones ha señalado, la búsqueda de nuevos desarrollos en el pensamiento religioso y moral ha impedido apreciar suficientemente hasta qué punto ciertos elementos han permanecido constantes (cf. *ibid.* pág. 52).

usado con el sentido específico de “esfuerzo”, mientras que para el síntoma del dolor se reservan términos como ἄλγος. Sobre el segundo término del compuesto no existe, sin embargo, ninguna certeza. El abstracto ταλαιπωρία deriva probablemente del adjetivo, que expresa un sufrimiento como el padecido por ese visitante que llega a la tranquila Delos en el himno homérico a Apolo.²⁹² De este modo, la forma neutra del adjetivo se puede traducir por “resistencia, esfuerzo, endurecimiento”, mientras que el abstracto se emplea con el sentido de esfuerzo, como en el *C.H.*, o de sufrimiento y dolor, como en el texto tucidídeo.²⁹³

Así pues, el término elegido por Tucídides para referirse al sufrimiento causado por la enfermedad pertenece precisamente a una familia léxica de la que proceden algunos de los términos que la literatura griega ha cargado de sentido al utilizarlos para expresar tanto el sufrimiento de la propia condición humana como la capacidad de asumir dicha condición. El uso de estos términos, por tanto, confiere a la descripción tucidídea de la *peste* una capacidad simbólica que permite contemplar en la enumeración de los síntomas físicos de la enfermedad un sufrimiento típicamente humano, y proporciona un carácter universal a ese verdadero encuentro con la muerte que la *peste* representa.²⁹⁴ Lo cierto es que Tucídides ha descrito igualmente esa proximidad de la muerte con otro término profundamente evocador en la literatura griega, pues, al mostrar las consecuencias morales de la epidemia ha empleado

²⁹² Cf. *Himno a Apolo*, 166-168, Tucídides III 104, 5 e *infra*, IV.7.

²⁹³ Cf. P. Chantraine, *Dic. Ét. de la langue grecque*, París, 1984, pág. 1088. H. Frisk (1931, pág. 90) propone la siguiente evolución semántica: del significado básico del adjetivo (“quien soporta trabajos”) se derivarían, por un lado, el sentido de “quien tiene que soportar trabajos” y, por tanto, “desgraciado, miserable”; y, por otro, el de “quien puede soportar trabajos, enérgico, trabajador”. En la literatura se habría producido una especialización de la forma ταλαίπωρος en el sentido de “desgraciado”, mientras que la forma neutra lo habría hecho en el de “esfuerzo y trabajo”. Los derivados, por tanto, podían desarrollar tanto un sentido como el otro. Esta propuesta, no obstante, deja en la sombra la dimensión del dolor que los ejemplos tucidídeos ayudan a sacar a la luz. El adjetivo neutro sustantivado aparece también en la literatura (cf. Aristófanes, *Nubes*, 414, donde el término parece contener también tanto la noción de fortaleza como la de dolor: εἰ (...) τὸ ταλαίπωρον ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ).

²⁹⁴ Según J. H. Finley (1942, págs. 323-325) Tucídides comparte con los trágicos esta capacidad “to isolate the enduring traits of experience”. El juicio de Aristóteles (*Poética* 1451b 6) sobre la diferencia entre historia y tragedia no parece, según esto, haber tenido en cuenta la historia de Tucídides.

precisamente el adjetivo ἐφήμερος (II 53, 2). Como H. Fränkel (1946) ha señalado, la presencia de este término en este momento de la narración parece estar relacionada con la idea de “súbita transformación” con la que el historiador ha definido la *peste* al referirse a ella como ἀγχίστροφον τὴν μεταβολήν, ya que, en efecto, el adjetivo ἐφήμερος evoca en la literatura griega esa súbita transformación que un solo día puede producir en la existencia humana. Por tanto, el léxico empleado por el historiador proporciona a la descripción de la epidemia la universalidad de esa concepción de la existencia tan propia del pensamiento griego y de su literatura. Recordemos que otros términos empleados por el propio Tucídides en su narración, a los que ya he hecho referencia anteriormente, como ἔρως o ἐλπίς, aparecen asociados con frecuencia a ese carácter efímero de la vida humana, como ocurre, por ejemplo en el célebre frag. 1. D de Semónides de Amorgos:

ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος
 πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅπη θέλει.
 νόος δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν, ἀλλ' ἐφήμεροι
 ἃ δὴ βοτὰ ζώομεν, οὐδὲν εἰδότες
 ὅπως ἕκαστον ἐκτελευτήσῃ θεός.
 ἐλπίς δὲ πάντας κἀπιπειθεῖ τρέφει
 ἄπρηκτον ὀρμαίνοντας·

Hijo mío, Zeus, el dueño del trueno retumbante, tiene en su mano el fin de todo lo que existe y dispone de ello según su voluntad. Los hombres en cambio no tienen conocimiento del futuro; sino que, seres de un día, vivimos como el ganado, totalmente ignorantes de cómo terminará la divinidad cada cosa. En tanto, la esperanza y la confianza nos prestan aliento en nuestros irrealizables planes.

Importa destacar en este momento, dada la presencia del adjetivo ἐφήμερος en la dimensión moral de la descripción, cómo ciertamente, en la concepción del historiador, al igual que en la concepción tradicional, el dolor y la fortaleza están ligados a una dimensión moral de la existencia. De hecho, él mismo lo ha reflejado así

en su relato al utilizar el verbo προ(σ)ταλαιπωρεῖν para describir la desintegración social –es decir, la pérdida de dicha dimensión– provocada durante la epidemia como consecuencia de la proximidad de la muerte; como consecuencia de esa insoportable sensación de precariedad que la epidemia extendió entre los atenienses.²⁹⁵ Ése es, pues, el profundo sentido del testimonio tucidídeo del dolor de la *peste*: el testimonio de un sufrimiento que sitúa al lector frente a la muerte mostrándole vívidamente la fragilidad del “bien”.

Esta profunda comprensión de los dos niveles semánticos del dolor, el físico y el moral, cuyo paralelismo queda puesto en evidencia en el momento de la muerte, común a ambos, constituye, por tanto, un elemento esencial de la descripción tucidídea. La paradoja del dolor que Tucídides ha puesto de manifiesto en su relato gracias a los términos de la familia léxica del abstracto ταλαιπωρία consiste, efectivamente, en el hecho paradójico de que sólo la capacidad de asumir la muerte y el sufrimiento puede proporcionar la fortaleza suficiente para resistir la amenaza de éstos, tanto física como moralmente. Lo cierto es, desde luego, que la interpretación tucidídea de la crisis moral desencadenada por la epidemia se basa precisamente en una idea semejante, ya que la proximidad de la muerte es responsable, a juicio del historiador, de esa quiebra de los valores comunes, pues con ella se quiebra la capacidad de sufrimiento que permite la conservación de dichos valores. Desde esta perspectiva parece claro que el miedo a la muerte que Lucrecio ha convertido en tema central de su poema está presente también en el modelo que ha inspirado al poeta latino. De este modo se comprende aún mejor la fuerza con la que la descripción tucidídea de la *peste* ha inspirado al autor de *De la*

²⁹⁵ Para esta referencia tucidídea y para este sentido del adjetivo ἐφήμερος, cf. H. Fränkel (1946), especialmente pág. 143. Según Fränkel, ἐφήμερος expresa la precariedad, incertidumbre y fugacidad de la existencia humana y connota una serie de ideas, características todas ellas del pensamiento griego: el carácter ilusorio del conocimiento y la esperanza, así como la debilidad inherente a la naturaleza humana por esta causa; pero también la fortaleza que el hombre puede encontrar en dicha debilidad.

Naturaleza, y se hace también más comprensible el sentido de la imitación lucreciana como conclusión de una obra concebida para desenmascarar las diversas formas que el miedo a la muerte es capaz de adoptar.²⁹⁶

Esta paradoja del dolor forma parte, sin lugar a dudas, de un saber tradicional que hunde sus raíces en la religión y constituye, además, un tópico de la literatura griega, en la que con tanta asiduidad se invita al aprendizaje moral a través del sufrimiento.²⁹⁷ Ahora bien, tampoco en este aspecto el pensamiento de Tucídides consiste en una mera repetición de formas del pensamiento arcaico. Como estamos viendo, el pensamiento científico de la época se ha servido también de ese saber tradicional, tal y como se aprecia en el uso específico que la literatura médica ha hecho del término *ταλαιπωρία*, que se ha especializado en ella como expresión del esfuerzo físico. Así pues, si Tucídides ha elegido dicho término como expresión del dolor, apártandose de ese modo del modelo que la medicina le ofrecía, ello no se debe a que su pensamiento carezca de rigor científico o racional, como podría pensarse en un primer momento, sino a una elección del propio historiador, que ha explotado la riqueza semántica de los términos tradicionales de una forma independiente.

La paradoja del dolor consiste, por tanto, en el hecho, observado personalmente por el historiador, de que es en el propio sufrimiento donde se encuentra la capacidad de resistencia. Es plausible, pues, que ése sea el sentido profundo de la expresión elegida por Tucídides para indicar la capacidad de resistencia a la enfermedad; una expresión que no procede de la terminología del *C.H.*, pues ella misma refleja el curso de un

²⁹⁶ Se entiende de esta forma que Lucrecio haya traducido el término *ταλαιπωρία* como *anxius angor* (VI, 1158): más que una innovación lucreciana (cf. M. R. Gale, 1994, pág. 227) ésta es una verdadera interpretación del modelo tucídideo; cf. también K. Stoddard (1996), pág. 111.

²⁹⁷ A propósito del célebre *πάθει μάθος* de Esquilo (*Agamenón*, 176-183), M. Simondon (1982, pág. 239) ha comentado cómo “la voie de la sagesse passe par la souffrance ou plutôt par la remémoration de la souffrance”. Es muy posible, desde luego, como trataré de mostrar de aquí en adelante, que este sentido terapéutico de rememoración del dolor esté presente también en la no menos célebre fórmula tucídidea *ὁ δὲ πόλεμος ... βίαιος διδάσκαλος* (III 82, 2).

pensamiento propio, basado, al igual que el pensamiento médico, en la riqueza semántica de los términos tradicionales. Tucídides ha observado, en efecto, la reacción de los enfermos durante la enfermedad como un hecho paradójico, pues, pese a su virulencia, en un primer estadio de su desarrollo el mal no conseguía agotarlos. Para esta resistencia al avance de la enfermedad el historiador ha utilizado la expresión ἀντεῖχε παρὰ δόξαν τῇ ταλαιπωρίᾳ (II 49, 6). La paradoja que él mismo señala llama la atención precisamente sobre la riqueza semántica del término ταλαιπωρία, que, en tanto que expresión tradicional del dolor, contiene así mismo la noción de fortaleza. La paradoja de esta reacción de los enfermos pone de manifiesto, por tanto, una paradoja más profunda, contenida en el propio término elegido por el historiador, pues, paradójicamente, es en el propio dolor donde la fortaleza se encuentra. Gracias a esta elección, un término de esta familia léxica puede reaparecer más adelante para hacer referencia a la dimensión moral del dolor y la fortaleza, de tal forma que su sentido resulte plenamente comprensible desde una perspectiva no ya religiosa o tradicional, sino totalmente secularizada.

Una prueba de que esta hipótesis puede ser acertada la proporcionan una vez más las propias observaciones del historiador sobre el curso de la enfermedad. Al observar el efecto de la epidemia sobre los enfermos, Tucídides ha reconocido, además del fenómeno del contagio, otro fenómeno natural de singular relevancia clínica, y cuya constatación en un momento tan incipiente del desarrollo del conocimiento médico constituye igualmente un mérito excepcional por parte del historiador ateniense, como en alguna ocasión se ha reconocido desde la historia de la medicina. Se trata del fenómeno de la inmunidad que la propia enfermedad proporcionó, de acuerdo con el testimonio de Tucídides, a quienes lograron sobrevivir a sus efectos letales.²⁹⁸ Una vez

más, como hemos comprobado en el caso de la observación del fenómeno del contagio, Tucídides ha realizado una observación original que no depende del conocimiento médico de la época, sino que es totalmente independiente de él. Pues bien, es muy probable que una observación como ésta hubiera resultado imposible sin el bagaje del pensamiento tradicional y sin la riqueza semántica de esos términos que desde el comienzo de la tradición reflejaban una identidad entre sufrimiento y fortaleza. Ahora bien, aunque basada en el saber tradicional, la observación de Tucídides sobre el fenómeno de la inmunidad adquirida proporciona una constatación científica verdaderamente pionera en la historia de la medicina, por lo que no cabe poner en duda su racionalidad.

Así pues, la paradoja del dolor se ha convertido en un verdadero concepto que ha guiado las observaciones del historiador ateniense permitiéndole desarrollar su propio pensamiento.²⁹⁹ De esta forma, su descripción tiene el carácter científico que todas estas observaciones positivas le confieren, pero al mismo tiempo está cargada con un profundo simbolismo, pues en ella está presente también esa sabiduría tradicional sobre la mortalidad humana. Como estamos viendo, la imitación lucreciana no ha hecho sino desarrollar esa universalidad de la descripción tucidídea, ya que en ésta la epidemia aparece descrita, a un mismo tiempo, desde una perspectiva clínica, como enfermedad concreta; y desde una perspectiva simbólica, como fenómeno universal, pues la *peste* ha sido contemplada por Tucídides también, no ya, desde luego, como una admonición o un castigo divino, sino como un sufrimiento extremo de la condición humana sometida a la muerte, logrando de ese modo una descripción que permite al lector descubrir igualmente el verdadero origen de la fortaleza humana. Una fortaleza que no sólo se

²⁹⁸ Cf. Tucídides, II 51, 6 y Apéndice I.3.1.

²⁹⁹ E. Avezzi Tenuta (1977) considera que el uso de la paradoja en la descripción tucidídea de la *peste* se debe, como ocurre en los discursos, a su carácter especial desde un punto de vista estilístico. Ahora bien, como estamos viendo, la paradoja proporciona en este caso un auténtico conocimiento científico.

manifiesta en la resistencia al mal físico, como ocurre en el fenómeno de la inmunidad adquirida, sino también en la capacidad de mantener los valores sin dejar que el temor a la muerte los destruya.

Pues bien, algunas otras observaciones del historiador parecen estar basadas así mismo en formas tradicionales de pensamiento y, por tanto, consisten igualmente en una nueva constatación en la realidad del conocimiento positivo que dichas formas contienen. Tucídides ha constatado cómo la supervivencia de los enfermos se producía tras la pérdida de algún órgano o de su facultad de uso –al menos en algunos casos, pues él mismo no especifica la frecuencia de estos síntomas de la enfermedad–. En esta observación parece estar presente también una concepción de la fortaleza semejante a la que ha hecho posible la constatación del fenómeno de la inmunidad adquirida. La secuencia de los síntomas, tal y como han sido descritos por el historiador, parece partir, en efecto, de esa paradoja del dolor anteriormente comentada. Es decir, Tucídides parece haber observado el avance de la enfermedad al tiempo que constataba la resistencia de los enfermos frente a dicho avance, tal y como se puede apreciar en el siguiente pasaje de la descripción, que culminará posteriormente con la observación que acabo de comentar de que la supervivencia implicaba una inmunidad específica para la enfermedad que se había padecido (II 51, 6):

καὶ τὸ σῶμα, ὅσονπερ χρόνον καὶ ἡ νόσος ἀκμάζοι, οὐκ ἐμαραίνετο, ἀλλ' ἀντεῖχε παρὰ δόξαν τῇ ταλαιπωρίᾳ, ὥστε ἢ διεφθείροντο οἱ πλεῖστοι ἐναυαῖοι καὶ ἐβδομαῖοι ὑπὸ τοῦ ἐντὸς καύματος, ἔτι ἔχοντές τι δυνάμεως, ἢ εἰ διαφύγοιεν, ἐπικατιόντος τοῦ νοσήματος ἐς τὴν κοιλίαν καὶ ἐλκώσεώς τε αὐτῇ ἰσχυρᾶς ἐγγιγνομένης καὶ διαρροίας ἅμα ἀκράτου ἐπιπιπτούσης οἱ πολλοὶ ὕστερον δι' αὐτὴν ἀσθενεῖα διεφθείροντο. διεξήκει γὰρ διὰ παντὸς τοῦ σώματος ἄνωθεν ἀρξάμενον τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ πρῶτον ἰδρυθὲν κακόν, καὶ εἴ τις ἐκ τῶν μεγίστων περιγένοιτο, τῶν γε ἀκρωτηρίων ἀντίληψις αὐτοῦ ἐπεσήμαινεν. κατέσκηπτε γὰρ ἐς αἰδοῖα καὶ ἐς ἄκρας χεῖρας καὶ πόδας, καὶ πολλοὶ στερισκόμενοι τούτων

διέφευγον, εἰσὶ δ' οἱ καὶ τῶν ὀφθαλμῶν. τοὺς δὲ καὶ λήθη
ἐλάμβανε παραυτίκα ἀναστάντας τῶν πάντων ὁμοίως, καὶ
ἠγνόησαν σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐπιτηδεῖους.

El cuerpo, durante todo el tiempo en que la enfermedad estaba en plena actividad, no quedaba agotado, sino que resistía inesperadamente el sufrimiento; así, o perecían, como era el caso de la mayoría, a los nueve o a los siete días, consumidos por el calor interior, quedándoles todavía algo de fuerzas, o, si conseguían superar esta crisis, la enfermedad seguía su descenso hasta el vientre, donde se producía una fuerte ulceración a la vez que sobrevenía una diarrea sin mezclar, y, por lo común, se perecía a continuación a causa de la debilidad que aquella provocaba. El mal, después de haberse instalado primero en la cabeza, comenzando por arriba recorría todo el cuerpo, y si uno sobrevivía a sus acometidas más duras, el ataque a las extremidades era la señal que dejaba: afectaba, en efecto, a los órganos genitales y a los extremos de las manos y los pies; y muchos se salvaban con la pérdida de estas partes, y algunos incluso perdiendo los ojos. Otros, en fin, en el momento de restablecerse, fueron víctimas de una amnesia total y no sabían quiénes eran ellos mismos ni reconocían a sus allegados. (II 49, 6-8)

Lo cierto es que Tucídides ha consignado esta fase final de la enfermedad, en la que algunos enfermos sufrieron la pérdida de algún órgano o de su facultad de uso, utilizando para ello el sustantivo ἀντίληψις, que no aparece tampoco en el *C.H.* referido a síntomas de este tipo,³⁰⁰ y que parece sugerir la idea de un cierto intercambio; es decir, de una pérdida que compensa la preservación de la propia vida. Una vez más, la versión lucreciana, que en este punto innova considerablemente respecto a su modelo, se convierte en un auxilio indispensable para la interpretación de este momento de la narración tucidídea. En su poema, Lucrecio ha convertido un síntoma de la enfermedad en un acto voluntario por parte de algunos enfermos que, dejándose llevar por el miedo a una muerte próxima, se infligían ellos mismos una mutilación, con lo que esperaban poder escapar de la muerte. Es evidente que la versión lucreciana se ha apartado radicalmente del texto original —que en ningún momento parece sugerir un comportamiento semejante por parte de los enfermos—, para desarrollar de este modo

³⁰⁰ Cf. D. L. Page (1953), pág. 108 y S. L. Radt (1978), pág. 244.

uno de los temas en los que el autor latino ha centrado fundamentalmente su poema, el temor a la muerte.³⁰¹ Ahora bien, la variación de Lucrecio refleja, pese a todo, ese sentido de intercambio con el que el síntoma de la mutilación ha sido observado por el historiador ateniense, pues tan sólo en dicho sentido encuentra fundamento tal variación. Tucídides ha constatado en su descripción de la enfermedad que la supervivencia de algunos enfermos procedía de esa inmunidad adquirida durante el desarrollo de la enfermedad gracias a su propia fortaleza, pues habían sido capaces de resistir su ataque hasta esta última fase, en la que la pérdida de la integridad física les proporcionaba la inmunidad definitiva que los salvaba de una muerte aparentemente inevitable.³⁰²

El historiador ha reflejado en su relato esta sensación de que la enfermedad consistía en un encuentro con la muerte tanto a través del término ἀντίληψις³⁰³ como del verbo μακαρίζω, con el que los atenienses celebraban la curación de estos enfermos como una auténtica victoria sobre la muerte.³⁰⁴ Los propios supervivientes

³⁰¹ Cf. Lucrecio, VI, 1205-1214: *Profluuium porro qui taetri sanguinis acre / exierat, tamen in neruos huic morbus et artus / ibat et in partis genitalis corporis ipsas. / Et graviter partim metuentes limina leti / vivebant ferro privati parte virili, / et manibus sine nonnulli pedibusque manebant / in uita tamen, et perdebant lumina partim: / usque adeo mortis metus his incesserat acer. / Atque etiam quosdam cepere oblivia rerum / cunctarum, neque se possent cognoscere ut ipsi.* / “Y al que escapaba a esta terrible hemorragia de sangre corrompida, le atacaba la peste en los nervios, en las articulaciones y en las mismas partes genitales. Unos, asustados de ver las lindes de la muerte, prolongaban su vida cortando con el hierro sus órganos viriles; algunos, sin manos ni pies, persistían, sin embargo, en vivir; otros perdían los ojos: tan profundamente les había penetrado el agudo temor de la muerte. Algunos, incluso, sufrieron el olvido de todas las cosas, hasta el punto de no poder reconocerse a sí mismos”. Sobre la relevancia temática de esta automutilación en el poema, cf. C. Segal (1990), págs. 4 y ss.

³⁰² La *prognosis* hipocrática se basa en una interpretación dinámica de las enfermedades, para las que se pueden establecer, por tanto, signos precursores y secuencias de hechos patológicos. De esta forma resulta posible predecir la resolución final: o bien la curación, o bien la muerte del enfermo (cf. Grmek, 1983, págs. 293-294 y G. E. R. Lloyd, 1979, pág. 154). Pues bien, ésta parece haber sido la forma en que Tucídides ha observado también el desarrollo de la *peste* ateniense.

³⁰³ Tucídides usa a menudo prefijos como ἀντι-, que denotan una forma de pensamiento o una capacidad de abstracción antitéticas, relacionales o “comparativas” (cf. J. W. Allison, 1997a, págs. 133 y ss.).

³⁰⁴ Para este sentido del verbo μακαρίζω, cf. E. Vermeule (1979), pág. 73. Según W. Siebenthal (1950, pág. 21), en algunas creencias del hinduismo se refleja de una forma encubierta la experiencia de que una pequeña pérdida proporciona inmunidad, pues, por ejemplo, la viruela es considerada un don de la diosa Natha, incluso aunque la enfermedad llegue a producir la pérdida de un ojo, ya que dicha pérdida parece preferible a la de la propia vida. De un conocimiento semejante puede partir la racionalización efectuada por Tucídides.

estaban convencidos también de que con su salvación habían logrado una especie de inmortalidad. Las observaciones de Tucídides son, no obstante, absolutamente rigurosas desde un punto de vista científico, pues él mismo ha constatado que la inmunidad se circunscribe a esta enfermedad y no proporciona, por tanto, ninguna victoria definitiva sobre la muerte, como los demás suponían:

δις γὰρ τὸν αὐτόν, ὥστε καὶ κτείνειν, οὐκ ἐπελάμβανεν. καὶ ἐμακαρίζοντό τε ὑπὸ τῶν ἄλλων, καὶ αὐτοὶ τῷ παραχοῆμα περιχαρεῖ καὶ ἐς τὸν ἔπειτα χρόνον ἐλπίδος τι εἶχον κούφης μηδ' ἂν ὑπ' ἄλλου νοσήματός ποτε ἔτι διαφθαῖναι.

... la enfermedad, en efecto, no atacaba por segunda vez a la misma persona, al menos hasta el punto de resultar mortal. Así recibían el parabién de los demás, y ellos mismos debido a su extraordinaria alegría del momento abrigaban para el futuro la vana esperanza de que ya ninguna enfermedad podría acabar con ellos. (II 51, 6)

Es probable, además, que las observaciones de Tucídides estén condicionadas por ciertas creencias concretas directamente relacionadas con esta enseñanza tradicional del dolor, las relativas a la privación de algún órgano o de alguna facultad física, privación que suele ir acompañada en la mitología y la literatura griegas por alguna compensación de orden espiritual. Según esta hipótesis, el historiador ateniense habría observado este síntoma de la *peste*, previo a la curación definitiva, desde tales categorías, de tal manera que en los supervivientes de la epidemia él mismo llegó a observar las secuelas de la enfermedad como una consecuencia de la fortaleza que el propio dolor proporciona a los enfermos, y, por tanto, como el resultado de una compensación, no sólo de la propia supervivencia, sino de “una nueva forma de supervivencia”, como trataré de mostrar a continuación. Este hecho puede explicar suficientemente que Tucídides haya consignado estos síntomas finales de la enfermedad sin precisar con más exactitud la frecuencia con que se produjeron, pues, ciertamente, su

relato parece identificar con ellos la supervivencia de los enfermos. La tradición ofrecía a Tucídides, en efecto, una asociación habitual entre defecto físico y posesión de ciertas dotes extraordinarias de índole espiritual o moral, asociación especialmente frecuente en el caso de la ceguera. Tucídides no afirma en ningún momento que los supervivientes de la *peste* ateniense poseyeran tales dotes, pero no hay que olvidar que él mismo se presenta en este momento de la obra como un superviviente de la enfermedad, y que su testimonio, tanto de lo ocurrido durante la epidemia como durante la guerra en general, aspira a inmortalizar dicha experiencia como fuente de sabiduría.³⁰⁵ La figura del historiador se asemeja desde este punto de vista a la de los poetas o profetas de la tradición que, privados muchas veces de alguna de sus facultades, estaban en posesión de un saber más profundo que el que cualquier otro hombre pudiera poseer. El testimonio de Tucídides aspira a alcanzar esa profundidad, pero en esa actitud no hay por qué apreciar arrogancia de ningún tipo, ya que la constatación en la realidad de ese saber tradicional ha consistido precisamente, en este caso, en mostrar que la sabiduría procede en verdad de la privación y del dolor, como los propios cuerpos de los supervivientes muestran, pues, de acuerdo con el relato de Tucídides, tal es la dimensión moral que el lector puede descubrir en la experiencia de quienes han conocido la *peste*.³⁰⁶ No sabemos si la realidad histórica de la experiencia de la *peste* alteró de alguna manera la relación con los discapacitados en la vida cotidiana de Atenas.³⁰⁷ Lo

³⁰⁵ Lo que sí afirma Tucídides es que, gracias a la seguridad que su inmunidad les proporcionaba y a una profunda comprensión del dolor, adquirida por experiencia propia, los supervivientes mostraban hacia los enfermos y moribundos una compasión de la que nadie más era capaz: ἐπὶ πλέον δ' ὁμῶς οἱ διαπεφευγότες τὸν τε θνήσκοντα καὶ τὸν πονούμενον ᾠκτίζοντο διὰ τὸ προειδέναι τε καὶ αὐτοὶ ἤδη ἐν τῷ θαρσαλέῳ εἶναι· δις γὰρ τὸν αὐτόν, ὥστε καὶ κτείνειν, οὐκ ἐπελάμβανεν (II 51, 6).

³⁰⁶ C. Herzlich – J. Pierret (1984, pág. 107) sugieren que, en las descripciones de *pestes*, las marcas externas de una transformación radical del cuerpo como consecuencia de la enfermedad, presentes ya en la descripción tucidídea, significan una prueba del “pecado”. Ahora bien, en la descripción tucidídea ese simbolismo no es, desde luego, tan simple. Conviene no olvidar, además, que la constatación de este síntoma obedece en primera instancia a una observación positiva por parte del historiador.

³⁰⁷ R. Garland (1995, pág. 3) lo cree posible, por más que resulte imposible, en cambio, determinar la forma en que dicha alteración se produjo.

que sí resulta cierto, desde luego, es que esa huella que la epidemia dejó en quienes la padecieron ha conservado a través de los siglos el simbolismo de toda una tradición literaria gracias al relato del historiador.

Es posible que el segundo lexema que compone el término *ταλαιπωρία* esté relacionado con palabras emparentadas con *πῆμα* y *πηρός*. La primera se utiliza para una enfermedad o incluso una calamidad o plaga, así como para un sufrimiento cualquiera; la segunda se usa con cierta imprecisión para personas que padecen alguna lesión física del tipo que sea. Pese a lo sugerente que esta etimología pueda parecer en este momento de la argumentación, hay que reconocer que no existe ninguna certeza respecto al origen de este segundo término, pues él mismo coincide casi exclusivamente con formas transmitidas lexicográficamente.³⁰⁸ En cualquier caso, la tradición literaria griega ha asociado a las lesiones físicas una superioridad de orden espiritual que, de una u otra forma, parece estar relacionada con la capacidad transformadora del sufrimiento que el saber tradicional predica con tanta frecuencia. En esa fuente de conocimiento que el dolor y la disminución física representan en la cultura griega beben también sin duda las observaciones de Tucídides, quien ha realizado un proceso de racionalización y secularización de dichas creencias, al constatar en la realidad que la disminución física puede ser una evidencia del sufrimiento padecido en una enfermedad natural así como del proceso de aprendizaje que este contacto con el dolor y la muerte ha proporcionado a los supervivientes. Toda una secularización, por tanto, de las ideas tradicionales sobre la fortaleza, que permite corroborar en la realidad la tradicional paradoja del dolor.

³⁰⁸ Cf. P. Chantraine, *Dic. Ét. de la langue grecque*, París, 1984, pág. 1088 y H. Frisk, *Gr. Ety. Wört.*, Heidelberg, 1970, pág. 847. El léxico *Suda* relaciona etimológicamente *ταλαίπωρος* con *Πῶρος· πάθος*, y con *πωρεῖν· πενθεῖν*. También se recoge en dicho léxico la siguiente equivalencia: *Πωρός· ὁ τυφλός καὶ Πῶρωσις· ἡ τύφλωσις*. Estos términos pueden estar emparentados con *πῶρος* y *πωρῶ*, en cuya significación se yuxtapone igualmente la idea de la ceguera y la noción de endurecimiento.

Pues bien, de entre las secuelas físicas con las que la *peste* marcó los cuerpos de quienes lograron sobrevivir a la enfermedad, conviene destacar la ceguera. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, la relevancia que este defecto físico ha adquirido en la cultura griega, en la que con frecuencia una limitación semejante de las capacidades físicas aparece acompañada de una extraordinaria capacidad de índole espiritual. Las compensaciones de este tipo no se limitan, desde luego, a los casos de privación de este sentido, sino que se extienden también, si bien con menor frecuencia, a otros defectos físicos.³⁰⁹ La relevancia de la ceguera en este contexto procede sin duda del marcado carácter visual de la cultura en la que tales asociaciones se han producido, pues con toda razón la cultura griega puede ser considerada una auténtica “cultura de la luz”.³¹⁰ La luz y la visión desempeñan un papel fundamental, como es bien sabido, en el desarrollo de diversas ideas y creencias a lo largo de la historia de la cultura griega. La propia narración tucídidea, de hecho, refleja asociaciones tradicionales de este tipo, al relacionar, por ejemplo, el “deseo” y la “luz”.³¹¹ No es ésta, desde luego, una asociación meramente literaria, si por “literario” se entiende, como ocurre tan a menudo, un recurso artificioso u ornamental que evidencia más bien el carácter ficticio de los hechos narrados. La lucidez de las observaciones clínicas del historiador ateniense constituye una prueba concluyente de que su relato de los hechos posee una objetividad innegable, pese a proceder en buena medida de ciertas formas tradicionales de pensamiento, como algunas de las que han guiado su análisis de los síntomas de la enfermedad. En este sentido su constatación de las secuelas de la enfermedad ha de ser entendida como una auténtica secularización de las creencias tradicionales. En el contexto de una cultura que

³⁰⁹ Cf. M. Delcourt (1957), quien estudia este tipo de compensación en el caso del defecto físico de Hefesto.

³¹⁰ Cf. los comentarios de E. A. Bernidaki-Aldous (1990) sobre la ceguera “en una cultura de la luz”.

³¹¹ La presencia en el texto tucídideo de esta asociación tradicional entre ἔρως y el sentido de la vista ha sido señalada por F. M. Cornford (1907, pág. 215); cf. Tucídides, VI 31, 6, así como Platón, *Fedro*, 250c, *Cratilo*, 420a y Jenofonte, *Simposio*, I 9.

tradicionalmente asocia el sufrimiento de la ceguera con la posesión de una sabiduría sobrenatural, la constatación en la realidad del origen natural de este defecto físico en un sufrimiento concreto permite al lector comprender en toda su profundidad, a un mismo tiempo, el sentido de las creencias tradicionales así como el significado de la dimensión moral de unos hechos históricos; es decir, permite comprender el verdadero sentido de la experiencia de la *peste*.³¹²

La paradoja de la *peste* queda puesta en evidencia de este modo, pues la auténtica sabiduría, aquella que sólo posee quien ha sufrido, consiste en comprender que el verdadero dolor no es el que ha dejado su marca en el cuerpo, sino el que ha llevado a cuantos querían huir de él y de la muerte a la destrucción de lo que en verdad debe ser considerado valioso. De esta forma, la descripción tucidídea ha logrado hacer comprensible al lector que el verdadero dolor de la *peste* –y, por tanto, también el de la guerra– no procedió del sufrimiento y de la muerte que éstas provocaron, sino de esa quiebra de los valores comunes en que ambas consistieron. Tal es, sin duda, la estrecha vinculación que estos términos de la familia léxica del dolor y la fortaleza han sido capaces de establecer entre las dos dimensiones de la enfermedad, la física y la moral, proyectando de esta forma el valor simbólico de la *peste* sobre el resto de la narración y sobre la historia de la guerra.

La autoridad del historiador como testigo de la guerra del Peloponeso procede, como estamos viendo, de una profunda y sincera comprensión de ese dolor; y se puede afirmar, por tanto, que ése es el *ethos* que ha impulsado su búsqueda de la verdad. El

³¹² Sobre esta asociación entre ceguera y sabiduría, cf. E. A. Bernidaki-Aldous (1990, especialmente págs. 118 y 174), quien aporta abundantes testimonios literarios sobre la cuestión y comenta con profunda sensibilidad cómo el origen de estas creencias se halla sin duda en la comprensión del sufrimiento que caracterizaba la cultura griega, así como en su valoración de la vida. Cf. también W. Deonna (1965), R. Garland (1995), N. Vlahogiannis (1998) y B. Graziosi (2002), que se centra en la cuestión de la ceguera de Homero. No hay que olvidar que tanto la ceguera como otros defectos físicos son concebidos igualmente en la mitología como un castigo divino (cf. G. Glotz, 1904, pág. 84), como se refleja también en los estudios mencionados. En casi todos ellos se tiene en cuenta el caso paradigmático de Edipo –analizado brillantemente por R. Buxton (1980)–, del que me ocuparé más adelante (cf. *infra*, IV.7).

propio Tucídides ha querido dejar constancia en su obra de cómo ese *ethos* constituye el punto de partida de su construcción de la verdad, y de cómo ésta debe ser también, por tanto, la actitud desde la que el lector emprenda su propia búsqueda, pues como una búsqueda y como una invitación a la búsqueda ha sido concebida *La guerra del Peloponeso*. Con este sentido se puede interpretar, a mi juicio, la presencia de un término de esa misma familia léxica del dolor y la fortaleza en un lugar tan significativo de la obra como el proemio o capítulo del método:

οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας,
καὶ ἐπὶ τὰ ἐτοῖμα μᾶλλον τρέπονται.

*¡Tan poco importa a la mayoría la búsqueda de la verdad y cuánto
más se inclinan por lo primero que encuentran! (I 20, 3)*

Como ya he comentado al inicio de esta exposición, en ocasiones se ha percibido una cierta arrogancia en esta afirmación del historiador.³¹³ En ella se resume, desde luego, toda su propuesta metodológica: tanto la defensa de la prosa frente a la poesía como la racionalidad de su análisis de los hechos frente a la labor de sus predecesores, los logógrafos; todo ello en aras, según él mismo asegura, de una mayor aproximación a la verdad.³¹⁴ Desde esta perspectiva, el término ἀταλαίπωρος parece aludir al “esfuerzo” que dicho método implica, con lo que la actitud de Tucídides resulta bastante más comprensible, sobre todo si se tiene en cuenta el enorme mérito de dicho esfuerzo intelectual. Un mérito, además, capaz de cargar de sentido una afirmación que, por otra parte, podría parecer banal, dado su carácter retórico.³¹⁵ No obstante, el término ἀταλαίπωρος ha llamado por sí mismo la atención de la crítica, pues su “rareza”

³¹³ Cf. *supra*, n. 58.

³¹⁴ Cf. Tucídides, I 20-22 y S. Goldhill (2002), págs. 31-44

³¹⁵ Sobre el tópico del “esfuerzo” en la historiografía antigua, cf. *supra*, n. 58. Para una crítica, en general, de la supuesta incompatibilidad entre el carácter tópico de un texto y la veracidad de su contenido, cf. P. J. Rhodes, 1994, pág. 158. Sobre la importancia para el desarrollo científico en el mundo griego de la autoconciencia metodológica reflejada en tales recursos retóricos, utilizados en general por los escritores del siglo V a. C., cf. G. E. R. Lloyd, 1990, especialmente págs. 56 y ss.

sugiere una elección léxica muy consciente por parte del historiador.³¹⁶ Espero que la relevancia que los términos de esta familia adquieren en la obra gracias a la descripción de la *peste* justifique la necesidad de profundizar en la interpretación de su sentido.

Pues bien, es bastante plausible que en el término ἀταλαίπωρος del proemio resuene también una vez más la experiencia ateniense de la *peste*, experiencia que, según hemos visto a lo largo de esta investigación, contribuye a conferir sentido a muchos otros momentos de la narración. De esta forma, cuando Tucídides afirma en dicho pasaje que la búsqueda de la verdad se emprende habitualmente sin la “fortaleza” que dicha búsqueda requiere, no estaría polemizando sin más con las opiniones sostenidas por la mayoría por su falta de rigor metodológico, ni estaría manifestando una actitud arrogante frente a ellas. Antes bien: gracias a esta elección léxica, las palabras del historiador secularizan el saber de toda una tradición y lo convierten así en una invitación a asumir el dolor con el que el lector deberá afrontar esa búsqueda que *La guerra del Peloponeso* le propone.³¹⁷

La metáfora de la *peste*, que universaliza tan magistralmente la experiencia ateniense como una experiencia del dolor y una lección de fortaleza, se ha convertido de

³¹⁶ Cf. S. Hornblower, 1987, págs. 24-25, quien, basándose en el sentido de esfuerzo “artístico” con el que el término aparece en Aristófanes (*Danaides*, 254) entiende que Tucídides polemiza de este modo con Heródoto; cf. también A. W. Gomme, *HCT*, I, *ad. loc.*

³¹⁷ Tal y como H. R. Rawlings (1981, págs. 103-117) ha señalado, esta declaración programática de Tucídides constituye la conclusión de su versión del célebre tiranicidio (I 20, 2-3), un acontecimiento de la historia de Atenas al que el historiador dedica más adelante un largo excurso (VI 53, 3-59, 4). Al poner de manifiesto los ecos verbales que entrelazan la declaración del proemio y dicho excurso (el énfasis en la oposición entre ἀκοῇ y σαφής, o el motivo de la naturaleza humana), Rawlings muestra cómo el término ἀταλαίπωρος implica también un “esfuerzo” por parte del lector, que debe encontrar y comprender el paralelismo que el autor le propone. La interpretación de Rawlings destaca el contenido político de la “enseñanza” que Tucídides ofrece de este modo al lector. El excurso del tiranicidio tiene, desde luego, un contenido político e incluso parece proceder de una visión aristocrática de la historia de Atenas (cf. L. Edmunds, 1993). Ahora bien, en el excurso aparece el término ἔργον, tan significativo, como hemos visto, en el análisis del historiador (cf. W. R. Connor, 1984, págs. 176-180 y J. W. Allison, 1989, págs. 99-101, quien apunta cómo en este sentido la digresión actúa en la narración como una auténtica metáfora). La presencia de dicho término así como todos estos paralelismos permiten, a mi juicio, descubrir en estas palabras de Tucídides una invitación al lector, más que a compartir el esfuerzo que la construcción de la verdad implica, a compartir el dolor. La formulación lingüística de Tucídides ha encontrado un cierto eco en la tradición (cf. Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma*, IV 30, 3), sin embargo, la profundidad de su sentido parece haberse perdido (cf. J. Malitz, 1990, pág. 347).

este modo en un foco de sentido que ayuda a comprender la obra en su conjunto. A través de esta invitación del proemio, es dicha metáfora, ciertamente, la que propicia la participación del lector en la narración de los hechos, la que propicia, en suma, de acuerdo con la expresión de W. R. Connor, su “experiencia vicaria”. Pero para comprender hasta qué punto es cierta esta afirmación, como trataré de mostrar en los siguientes apartados, es necesario recordar una vez más cómo es precisamente el proceso de secularización de la *peste* realizado por el historiador el que ha conferido una nueva profundidad ética a ese saber tradicional.

IV.5. La búsqueda de la verdad: causa y responsabilidad.

Es en la actitud de Tucídides frente a la posible causa de la epidemia donde se descubre la verdadera grandeza así como la honestidad de su pensamiento, pues, gracias precisamente a su renuncia a cualquier tipo de especulación, el historiador ha legado a la posteridad un relato que refleja con total nitidez el carácter contagioso de la enfermedad y que constituye, por tanto, como hemos podido comprobar anteriormente, un testimonio de indudable valor científico. Sin embargo, como ya he apuntado también, esta actitud no siempre ha sido correctamente interpretada, hasta el punto de que este momento de la narración se ha entendido en ocasiones como una prueba de la falta de objetividad del historiador, pues, según algunas interpretaciones, la renuncia a la búsqueda de las causas pondría de manifiesto una concepción no científica de la epidemia. De hecho, muchos críticos que valoran en general el carácter científico de la descripción de la enfermedad tienen dificultades para justificar esa actitud de Tucídides, pues, aparentemente, existe una cierta contradicción entre dicha renuncia y el espíritu de investigación racional que guía tanto el resto de su descripción de los síntomas de la enfermedad como, en general, su labor como historiador. Lo cierto es que se ha cuestionado incluso la autenticidad de este momento de la narración y, desde luego, en su incorrecta interpretación se encuentra a menudo el origen de una polémica que ha entorpecido la comprensión del texto y ha oscurecido el verdadero mérito de Tucídides como observador del fenómeno de la *peste*.

No cabe duda de que el pensamiento racional que se ha abierto paso en diferentes campos del conocimiento en la Grecia del siglo V a. C. –y antes incluso en la filosofía jonia– se caracteriza fundamentalmente por la búsqueda de causas naturales

para diferentes fenómenos que anteriormente se explicaban con categorías no racionales. El pensamiento de Tucídides participa igualmente de este racionalismo de su época, pues racional es, sin lugar a dudas, su concepción de la epidemia, por más que él mismo sea incapaz de señalar su causa concreta. La medicina habría de tardar siglos, de hecho, en descubrir la existencia de los agentes patógenos, responsables de la transmisión de las enfermedades contagiosas. El racionalismo de Tucídides consiste, precisamente, en constatar la existencia de una causa natural desconocida para un fenómeno al que tradicionalmente se atribuía un origen sobrenatural; un fenómeno eludido además por la medicina racional de la época, que se había procurado una causa puramente especulativa para dar cuenta de las epidemias de este tipo. Así pues, no existe ninguna contradicción entre esa ignorancia de las causas de la epidemia que el propio Tucídides reconoce y el racionalismo que él mismo muestra en todo momento a lo largo de su obra, pues frente a la *peste* la razón no puede sino reconocer sus propios límites, y es ese reconocimiento —conviene subrayarlo una vez más— lo que convierte el testimonio de la *peste* tucídidea en un valiosísimo documento clínico.

Esta deficiente comprensión del racionalismo de Tucídides frente a la epidemia ha impedido, por tanto, valorar adecuadamente el paralelismo existente en este sentido entre la descripción de la *peste* y la obra en su conjunto, un paralelismo, como hemos visto, que ha sido marcado expresamente por el propio autor, precisamente en el mismo pasaje en el que él mismo formula su renuncia a expresarse sobre la causa de la enfermedad. Dicha renuncia aparece, en efecto, en el proemio de la descripción de la *peste*, cuyo paralelismo con el proemio de la obra resulta evidente, según hemos visto en más de una ocasión a lo largo de este trabajo. Tal y como hemos comprobado anteriormente, el intento de demostrar el racionalismo de Tucídides mediante su supuesta dependencia de la medicina hipocrática —dependencia que dicho paralelismo

parecía sugerir— consiguió finalmente un resultado totalmente contrario al que se perseguía en un principio, pues no sólo no logró evitar las sospechas suscitadas por el carácter tradicional o literario de muchos momentos de la narración tucídidea, sino que contribuyó incluso a radicalizar las posturas.

Así pues, para comprender definitivamente cómo esta búsqueda de la verdad emprendida por el historiador en su obra consiste, en efecto, en una investigación racional de las causas —tanto de los hechos históricos como del fenómeno natural de la epidemia—, resulta necesario mostrar que no existe contradicción ninguna en la actitud de Tucídides, como no existe tampoco contradicción o incompatibilidad, según estamos comprobando, entre la dependencia de la tradición que él mismo muestra en muchos momentos de la narración y la nueva racionalidad que caracteriza su pensamiento.

Pues bien, cuando se comprende que esta renuncia de Tucídides a especular sobre la posible causa de la epidemia es totalmente pertinente y constituye un momento necesario para posteriores descubrimientos médicos, muchos de los comentarios que este momento de la narración ha suscitado en la crítica parecen totalmente innecesarios, cuando no oscurecedores del sentido que ellos mismos pretenden aclarar. En primer lugar, como ya he dicho, no hay ninguna razón para poner en duda la autenticidad del texto en este punto,³¹⁸ pues son precisamente las afirmaciones de Tucídides sobre la ignorancia de la causa natural las que confieren el mayor mérito científico a su relato. Tampoco están justificadas en absoluto las sospechas sobre una falta de interés científico por su parte.³¹⁹ Tucídides ha constatado en su relato todos los datos que

³¹⁸ F. M. Cornford (1907, pág. 100, n. 3) se hace eco de estas sospechas de los editores.

³¹⁹ F. M. Cornford (*ibid.*, págs. 100 y ss.) estaba convencido de que Tucídides expresaba así su desinterés científico sobre la posible causa de la epidemia. Una suposición semejante ha reaparecido posteriormente en la crítica de una u otra forma, pues se entiende que la actitud de Tucídides frente a la causa de la *peste* es absolutamente negativa (cf. A. M. Parry, 1957, pág. 118 y N. Marinatos, 1981a, págs. 18 y 23) y se interpreta como indicio de un pesimismo que parece contradecir el optimismo que presuntamente reflejan sus afirmaciones al comienzo de la obra; cf. también G. Crane (1998), págs. 59-60, quien no encuentra en este “tímido” comienzo de la descripción de la *peste* el optimismo y la confianza en la utilidad de la narración que Tucídides manifiesta en I 22, 4; en el mismo sentido, cf. L. Lurke (2000), págs. 153-154.

permiten determinar el carácter contagioso de la epidemia sin especular sobre su origen, y ahí radica precisamente el incalculable valor científico de su descripción. Es cierto, desde luego, que la expresión utilizada por el historiador en el proemio de la descripción de la *peste* resulta un tanto extraña, pues, en lugar de negar directamente la validez de las explicaciones al uso sobre el origen de la epidemia, él mismo opone a su propio método –que consiste simplemente, tal y como él mismo asegura, en describir los hechos– una inesperada invitación, tanto al “médico” como al “profano”, para que cada uno opine sobre la posible causa:

λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ὡς ἕκαστος γινώσκει καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης, ἀφ’ ὅτου εἰκὸς ἦν γενέσθαι αὐτό, καὶ τὰς αἰτίας ἄστινας νομίζει τοσαύτης μεταβολῆς ἱκανὰς εἶναι δύναμιν ἐς τὸ μεταστῆσαι σχεῖν· ἐγὼ δὲ οἶόν τε ἐγίγνετο λέξω, καὶ ἀφ’ ὧν ἂν τις σκοπῶν, εἴ ποτε καὶ αὐθις ἐπιπέσοι, μάλιστ’ ἂν ἔχοι τι προειδῶς μὴ ἀγνοεῖν, ταῦτα δηλώσω αὐτὸς τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν ἄλλους πάσχοντας.

Sobre esta epidemia, cada persona, tanto si es médico como si es profano, podrá exponer, sin duda, cuál fue en su opinión su origen probable así como las causas de tan gran cambio que, a su entender, tuvieron fuerza suficiente para provocar aquel proceso. Yo, por mi parte, describiré cómo se presentaba; y los síntomas con cuya observación, en el caso de que un día sobreviniera de nuevo, se estaría en las mejores condiciones para no errar en el diagnóstico, al saber algo de antemano, también voy a mostrarlos, porque yo mismo padecí la enfermedad y vi personalmente a otros que la sufrían.

(II 48. 3)

Puesto que esta invitación, según acabo de decir, no puede ser considerada una renuncia del historiador –quien, por desinterés científico, estaría dejando de este modo la búsqueda de la causa en manos de otros–, no se termina de entender el sentido de sus palabras. Si Tucídides está convencido de la falsedad de las explicaciones al uso, esta justificación de su propia renuncia a especular sobre el origen de la epidemia, que consiste fundamentalmente en invitar a los demás a continuar formulando hipótesis desacertadas, parece estar animada, desde luego, por una cierta arrogancia. En su

comentario de este pasaje, A. W. Gomme trata de justificar las palabras del historiador apuntando que Tucídides manifiesta con ellas una cierta “impaciencia” por la proliferación de hipótesis sobre el origen de la enfermedad, lo que explicaría, a su juicio, el sentido fundamentalmente negativo que esta referencia a la posible causa de la epidemia parece poseer.³²⁰

Ahora bien, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que los términos *ἰατρός* e *ἰδιώτης* aparecen con cierta frecuencia en el *C.H.*,³²¹ usados precisamente, en algunas ocasiones, en el contexto de la polémica que caracteriza los escritos médicos, en los que la defensa de las diferentes hipótesis adquiere un carácter retórico y a menudo se lleva a cabo de forma polémica, tanto frente a la ignorancia o la superstición de los profanos como frente a las hipótesis de otras escuelas médicas.³²² Es posible, por tanto, que, al elegir esta expresión, Tucídides fuese plenamente consciente de su origen así como de su sentido en la literatura científica. El carácter polémico con el que estos términos se usan en el *C.H.* hace más comprensible su presencia en el texto tucidídeo, donde también sirven para una defensa de la propia actitud del historiador. Si se tiene en cuenta esta circunstancia, las palabras de Tucídides resultan menos sorprendentes, y no hay por qué apreciar en ellas expresión de “impaciencia” ninguna, pues se trataría tan

³²⁰ “Thucydides displays a certain impatience with the opinions, both professional and lay, about the probable origin of the pestilence and the cause of the violent changes it produced” (cf. A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 148). Aunque él mismo considera que la contradicción entre esta actitud y la actitud que Tucídides mantiene normalmente respecto a las causas de la guerra es sólo aparente, sus propios comentarios sobre la “impaciencia” de Tucídides oscurecen el profundo sentido de las palabras del historiador, que obedecen, en primer lugar, a una convicción racional; y, por otro lado, al limitar el alcance del imperativo, presuponen en el historiador una actitud respecto a la posible causa de la enfermedad exclusivamente negativa. Con toda probabilidad, este comentario de Gomme ha ejercido una influencia decisiva en la crítica, de tal manera que resulta difícil dejar de apreciar en estas palabras del historiador un cierto “desprecio” hacia las opiniones ajenas, o incluso un cierto “sarcasmo” (cf. J. W. Allison, 1997a, pág. 69).

³²¹ W. Nestle (1938) señaló esta “contraposición” tucidídea entre ambos términos como un paralelismo más entre la obra del historiador y el *C.H.* (cf. *Sobre la ciencia médica*, 6, 5; *De la medicina antigua*, 2; 4; 9; 21). Para el carácter no exclusivamente médico de expresiones semejantes que, a través de fórmulas como el imperativo *λεγέτω*, incitan a la polémica para alcanzar la verdad, cf. R. Thomas (2006).

³²² G. E. R. Lloyd (1979, págs. 252-258) ha mostrado cómo la medicina griega necesitaba adquirir prestigio frente a una pluralidad de prácticas tradicionales de curación no unificadas dogmáticamente; de ahí el carácter retórico de la literatura médica, que surge en un contexto agonal semejante al político o judicial; cf. también L. Edelstein (1967), págs 401 y ss.

sólo de un recurso retórico habitual para defender una toma de postura propia frente al posible origen de la enfermedad. No cabe duda de que en este proemio el historiador se muestra totalmente convencido de que la utilidad de su relato procede precisamente de su propia renuncia a especular sobre la posible causa de la epidemia, y es evidente también que esa renuncia se formula en clara oposición tanto a las diferentes formas de superstición popular como a las hipótesis médicas del momento, pues ella misma, así como la propia descripción –que constata el fenómeno del contagio– dejan claro, por una parte, que la *peste* no es un fenómeno sobrenatural, como las creencias tradicionales suponían; y, por otra, contradicen abiertamente la teoría miasmática, así como cualquier otra hipótesis racional sobre un origen natural de la enfermedad que no tenga en cuenta dicho fenómeno. En este sentido, por tanto, la expresión con la que el historiador invita a sus propios contemporáneos a permanecer en el error de sus prejuicios o de sus especulaciones sobre el origen de la *peste* parece totalmente justificada, pues es frente a ellos como Tucídides define su propia actitud y justifica su propia descripción. Ahora bien, la independencia que el historiador mantiene en general respecto al conocimiento médico de la época permite sospechar que la mera dependencia respecto al *C.H.* no resulta tampoco suficiente para justificar esta elección léxica. Si Tucídides ha comprendido –como parece– la importancia médica así como la originalidad de los datos que él mismo constata más adelante, no se comprende que su intención consista simplemente en manifestar su discrepancia respecto a cuantas hipótesis se formulaban en su propia época, pues ello limitaría incomprensiblemente la búsqueda de una causa que su propia descripción de la enfermedad ayuda a descubrir.³²³ Quiero decir con ello que es muy probable que en esta invitación debamos ver no sólo el reconocimiento por

³²³ A propósito de las dudas que este pasaje ha suscitado en este sentido, S. Cataldi (2006, pág. 66) afirma acertadamente: “Non si capirebbe questa orgogliosa rivendicazione del merito di aver descritto accuratamente per i posteri i sintomi e gli sviluppi della malattia, se Tucidide non avesse sentito in qualche modo utile il suo contributo”.

parte del historiador de los límites de su propia razón, sino también una invitación a la posteridad a juzgar la posible etiología de la epidemia ateniense o de otras semejantes, teniendo en cuenta los datos clínicos aportados por su propia descripción de la enfermedad, a la que tales palabras sirven de prólogo. La narración del historiador ateniense se caracteriza, de hecho, por esa extraordinaria capacidad para concebirse a sí misma proyectada en el tiempo, de tal manera que el lector al que esta “obra inmortal” (κτῆμα ἐς αἰεὶ) se dirige no se limita en ningún caso al lector contemporáneo. De hecho, un momento después de esta polémica invitación, el historiador invoca al lector de cualquier época para que tome su descripción como paradigma, pues él mismo es sin duda plenamente consciente de la utilidad de los datos que ésta proporciona. Resulta sorprendente, desde luego, que en uno de esos raros momentos de la narración que implican al lector, coincidan en el texto dos apelaciones tan diferentes, pues, por más que no se reconozca expresamente, si se acepta una interpretación tan restrictiva de esta referencia al médico y al profano, habría que considerar que el pasaje apela en cada caso a un tipo diferente de lector. En un caso, Tucídides estaría implicando a sus propios contemporáneos, simplemente para negar la validez de todas las hipótesis disponibles en el momento; y en otro, a un lector ideal que en un futuro indeterminado podrá encontrar alguna utilidad en la descripción de la epidemia. Una interpretación tan restrictiva de esta apelación al médico y al profano implicaría ciertamente también, como acabo de apuntar, una limitación de la posterior búsqueda de las causas de la epidemia. Es decir, si se entiende que la invitación de Tucídides a expresarse sobre la posible causa de la *peste* se limita a una polémica con el conocimiento de la época, se acepta necesariamente que su actitud ante dicha búsqueda es exclusivamente negativa, lo que parece contradecir no sólo la convicción expresada a continuación por el propio historiador acerca de la utilidad de su propia descripción de los síntomas, sino también

la actitud general de una obra que constituye, además de una búsqueda de la verdad de los hechos históricos y de sus causas, una invitación al lector para que emprenda él mismo la búsqueda que la obra le propone. Como veremos más adelante con más detenimiento, las apelaciones al lector son infrecuentes, pero desempeñan un papel muy relevante en una narración concebida, de acuerdo con la expresión de W. R. Connor, como una “experiencia vicaria”. En una narración, por tanto, que demanda continuamente la presencia y la participación del lector, resulta cuando menos sorprendente que, en una de esas raras ocasiones en las que el autor aparece en ella para dirigirse al lector, lo haga simplemente para polemizar con él, cuando, además, él mismo, convencido de la utilidad de su relato, apela a continuación al lector de cualquier época para que utilice su descripción como fuente de conocimiento.

Lo cierto es que cuando se pretende justificar este momento de la descripción vinculándolo con un texto concreto del *C.H.* se limitan notablemente las posibilidades de su interpretación. Así ocurre, a mi juicio, en la influyente y, por otra parte, brillante interpretación de H. R. Rawlings (1975). Para tratar de aclarar el sentido del texto tucidídeo, H. R. Rawlings recuerda un pasaje de *De la medicina antigua* en el que los términos ἰατρός e ἰδιώτης son utilizados por el autor para polemizar con las hipótesis erróneas de médicos y profanos sobre la causa de una enfermedad.³²⁴ El paralelismo de las expresiones empleadas en ambos textos induce a H. R. Rawlings a suponer que el uso tucidídeo de la terminología sobre la causa es también similar al que aparece en el mencionado pasaje.³²⁵ Ahora bien, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que interpretaciones como ésta acaban oscureciendo el significado más relevante de este momento de la descripción, pues, como vengo diciendo, lo verdaderamente significativo

³²⁴ Cf. *De la medicina antigua*, 21: Οἶδα δὲ τοὺς ἰητροὺς τοὺς πολλοὺς, ὥς τοὺς ἰδιώτας (...) τὴν αἰτίην τούτων τινὶ ἀνατιθέντας, τὸ μὲν αἴτιον ἀγνοοῦντας, ...

³²⁵ Cf. H. R. Rawlings (1975), especialmente págs. 61-81 y 75-76.

en él es el reconocimiento de la existencia de un fenómeno natural cuya causa no se puede determinar. El paralelismo con el *C.H.* sirve en este caso, pues, una vez más, para que el pensamiento del propio historiador quede en un segundo plano y para que su originalidad pase finalmente desapercibida. Por otra parte, esa posible coincidencia semántica entre la terminología para la causa que aparece en este tratado y la empleada por Tucídides en su descripción de la epidemia, de acuerdo con la propuesta de H. R. Rawlings, no aclara satisfactoriamente, tal y como éste se propone, la coherencia en el uso de estos términos a lo largo de *La guerra del Peloponeso*; una coherencia que ha sido puesta en duda por la crítica en muchas ocasiones. Ciertamente, el estudio de la terminología empleada por el historiador para la expresión de la causa constituye un capítulo destacado de los estudios tucídideos, pues, en efecto, si no se tiene en cuenta la originalidad de las observaciones de Tucídides sobre la epidemia y, por tanto, su actitud ante su posible causa, existe una cierta dificultad para comprender la coherencia semántica de los términos que el historiador emplea en el contexto médico, por una parte, y en el político, por otra. Se trata, por supuesto, de una cuestión fundamental para la interpretación de la obra y para la comprensión del racionalismo de Tucídides, pues de la comprensión de esa coherencia depende la correcta interpretación del paralelismo existente entre la descripción de la *peste* y la narración de la propia guerra; entre la labor científica de Tucídides en el ámbito de la medicina y su labor científica como historiador. La cuestión merece, por tanto, una atención más detenida.

Pues bien, el sentido específico del término αἰτία que Tucídides habría tomado de este tratado hipocrático sería, según la interpretación de H. R. Rawlings, el de “causa alegada” por médicos y profanos y, por tanto, errónea o incorrecta, frente a la causa

correcta propuesta por el autor, para la que él mismo reserva el término αἴτιον.³²⁶ En el caso del término αἰτία, como ocurre igualmente con el término πρόφασις –que Tucídides utiliza también en el contexto médico y en el político–, habría que suponer, según esta interpretación, un doble uso: el tradicional en el ámbito político, y el específico en el ámbito médico, incorporado por Tucídides a su obra directamente de la literatura científica. Y así, mientras αἰτία tendría este sentido específico en la descripción de la epidemia, en el contexto de la investigación de la guerra señalaría las diferentes acusaciones entre uno y otro bando. De modo semejante, en la descripción de la *peste*, así como en los momentos en que Tucídides formula causas objetivas –como el célebre pasaje en el que el historiador parece apuntar la verdadera causa del conflicto (I 23, 6)–, πρόφασις tendría el sentido específico con el que el término aparece en el *C.H.*, donde significa “causa desencadenante”, en tanto que en el resto de la obra Tucídides habría empleado πρόφασις en su sentido habitual de “justificación”.³²⁷

Como ya he dicho, la supuesta dependencia de Tucídides respecto al *C.H.* deja en un segundo plano la originalidad de su pensamiento. Por otra parte, no se termina de

³²⁶ Tucídides no emplea en este pasaje dicho término, ni propone, como hemos visto, ninguna posible causa, pero H. R. Rawlings aporta ejemplos de otros pasajes de la obra en los que αἴτιον posee ese sentido de causa natural aceptable.

³²⁷ En el caso de πρόφασις, H. R. Rawlings supone incluso la existencia de dos términos con orígenes diferentes: el tradicional procedería de φημί y el médico y científico de φαίνω. La formulación tucidídea sobre la causa de la guerra no resulta, desde luego, fácil de interpretar. Ahora bien, este supuesto carácter “objetivo” del término no parece compatible semánticamente con el superlativo que lo acompaña en dicha formulación, pues difícilmente puede una causa objetiva ser “la más verdadera”, por lo que resulta más verosímil que el significado de πρόφασις sea también en este caso “justificación”, una justificación que constituye, no obstante, la posición del propio historiador frente al conflicto y el resultado de su análisis. Con la expresión τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ, con la que Tucídides remite el conflicto al poderío ateniense y al miedo espartano (τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν), el historiador estaría oponiendo, por tanto, la interpretación de la guerra que su obra desarrolla a cuantas acusaciones se adujeron desde y en ambos bandos (αἱ δ’ ἐς τὸ φανερόν λεγόμεναι αἰτίαι), participando de este modo en el debate que, con toda probabilidad, siguió al conflicto (cf. J. Richardson, 1990 y *HCT*, V, págs. 420 y ss.). Entre esas acusaciones habría que contar también, como el propio J. Richardson señala, las explicaciones de tipo personal que se dieron en Atenas, como las que algunas comedias testimonian (cf. D. Gribble, 1998, pág. 57).

entender por qué Tucídides habría elegido un uso tan específico para el término αἰτία en el contexto de la descripción de un fenómeno que él mismo ha observado con total independencia respecto al conocimiento médico de la época, cuando además él mismo emplea el término en un sentido no específicamente médico a lo largo de toda la obra. De hecho, según se ha observado, no se puede establecer para el *C.H.*, ni en general para la literatura griega, una distinción semejante entre el abstracto αἰτία y el adjetivo sustantivado αἴτιον.³²⁸ Se trata, como digo, de una cuestión compleja, que requiere inevitablemente un repaso más detallado de los diversos momentos por los que ha atravesado la polémica suscitada en torno a ella.

Lo cierto es que tras la publicación de la polémica tesis de F. M. Cornford, la crítica ha tratado de demostrar una y otra vez el carácter racional de la obra tucidídea en virtud de su supuesta dependencia respecto al *C.H.* Pero, según hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, estos intentos no han logrado el objetivo que se proponían. Antes al contrario, la consecuencia de todas estas reacciones ha sido, más bien, el descrédito de la posible objetividad del historiador, la acentuación del supuesto carácter literario de su obra y la polarización de las posturas. Pues bien, la terminología de la causa se encuentra, por supuesto, en el centro de toda esta polémica. Los comentarios de F. M. Cornford, en efecto, cuestionaron la objetividad de la narración tucidídea tanto en el ámbito estrictamente médico como en el histórico o político. La renuncia del historiador a especular sobre la causa de la enfermedad constituye para F. M. Cornford, probablemente, la prueba principal del carácter no científico de la descripción y funciona en su interpretación como piedra angular en la que se sustenta su polémica tesis sobre el irracionalismo de Tucídides como historiador. Así como no se preocupa de buscar una causa objetiva para la epidemia, Tucídides tampoco se pregunta, según F.

³²⁸ Cf. M. Vegetti (1999), especialmente pág. 286.

M. Cornford, por las causas de la guerra, sino tan sólo por las acusaciones, disputas y pretextos de los combatientes.³²⁹ No puede extrañar, por tanto, que, en las reacciones de la crítica que trataron de recomponer la imagen de un Tucídides racionalista e ilustrado, la descripción de la epidemia, y, en concreto, la cuestión de la búsqueda de su causa natural, figuren también en una posición central. Espero haber aclarado suficientemente a lo largo de esta exposición cómo el racionalismo de Tucídides consiste precisamente en reconocer la imposibilidad de determinar una causa natural para la enfermedad. El principal argumento de la interpretación de F. M. Cornford carece, pues, desde esta perspectiva, de la solidez necesaria para justificar sus conclusiones sobre la falta de objetividad del historiador. Sin embargo, la polémica sobre la objetividad o subjetividad de la terminología tucídidea sobre la causa siguió su propio curso, sin tener en cuenta en muchas ocasiones lo injustificado que resultaba ese punto de partida y empeñándose, más bien, en probar el origen hipocrático del racionalismo del historiador. Las reacciones a la polémica tesis de F. M. Cornford consistieron fundamentalmente en invertir dicha tesis, tratando de demostrar la objetividad de Tucídides como historiador gracias al carácter científico y racional que su supuesto conocimiento de la literatura médica parecía conferir a la investigación de los hechos históricos. La labor historiográfica de Tucídides fue considerada de este modo una búsqueda racional de las causas análoga a la realizada por la medicina, y esta analogía sirvió para explicar el paralelismo existente entre el objetivo de la descripción de la *peste* y el de la obra en su conjunto, expresado por el propio Tucídides en los proemios de ambas. C. N. Cochrane, W. Jaeger, W. Nestle, D. L. Page, K. Weidauer y más recientemente G. Rechenauer,

³²⁹ En lugar de un análisis de las causas de la guerra, F. M. Cornford (1907, págs. 59 y 66) considera que el primer libro de *La guerra del Peloponeso* es “the story of a quarrel”, pues los pensadores antiguos atendían exclusivamente a los sentimientos, motivos y caracteres de individuos y ciudades. Para seguir la argumentación de Cornford, cf. *ibid.*, *passim* y especialmente págs. 99-103 y 56 y ss. Para una valoración de esta concepción antigua de la causalidad histórica desde la perspectiva de la ciencia historiográfica, cf. A. Momigliano, 1958, especialmente pág. 118.

entre otros, insistieron en ese supuesto origen médico del racionalismo del historiador.³³⁰ Pero esta reacción también tuvo consecuencias, pues la analogía con la medicina parecía promover una visión mecanicista de los acontecimientos históricos, dejando al hombre anclado en la naturaleza y sometido a causas objetivas de comportamiento. Estas aportaciones no hicieron sino avivar la polémica, pues esta demanda excesiva de objetividad generó un rechazo comprensible, y una parte de la crítica prefirió aceptar la subjetividad de la narración tucidídea antes que una objetividad de este tipo. De este modo, el paralelismo existente entre la búsqueda de la causa para un fenómeno natural como la epidemia y la búsqueda de una explicación racional de los hechos históricos pasó a un segundo plano, y la coherencia del *ethos* racional del historiador así como de la terminología que él mismo emplea para la expresión de la causa resultaron inevitablemente oscurecidas.³³¹ Según acabamos de comprobar, la compleja interpretación de H. R. Rawlings trata de mantener el carácter científico y racional de la obra tucidídea así como su dependencia del conocimiento médico de la época, salvando al mismo tiempo las dificultades que esta analogía con la medicina conlleva en el ámbito político e histórico, aun a costa de dejar en un segundo plano el verdadero genio y la coherencia del pensamiento tucidídeo y de aportar una definición de causa científica estrictamente negativa.

Así pues, hemos comprobado una vez más cómo la comparación con el *C.H.* ha impuesto serias limitaciones sobre la interpretación del texto tucidídeo, cuya racionalidad no se explica simplemente a partir del trasvase de conocimientos desde el

³³⁰ Para la cuestión del paralelismo terminológico en relación a la causa, cf. C. N. Cochrane (1929), pág. 17, W. Jaeger (1933), págs. 353-354, W. Nestle (1938), D. L. Page (1953), pág. 108 y K. Weidauer (1954). G. Rechenauer (1991, especialmente págs. 38-111) basa su interpretación en un supuesto uso científico del término *πρόφασις* que Tucídides habría tomado de la medicina, gracias al cual el historiador habría encontrado en los procesos históricos y políticos una causalidad objetiva análoga a la de los procesos fisiológicos.

³³¹ Entre las reacciones más influyentes a esta analogía con la medicina figura la de A. M. Parry (1969). Como hemos comprobado anteriormente, si la obra tucidídea, en general, padeció esta polarización de la crítica, en el caso de la descripción de la *peste* las consecuencias fueron realmente graves, pues su fiabilidad resultó totalmente cuestionada.

ámbito de la medicina. Por lo tanto, antes que pensar en una influencia directa de la terminología científica en la descripción de la epidemia, para comprender la coherencia de la terminología empleada por el historiador para la expresión de la causa e interpretar adecuadamente el paralelismo existente entre la descripción de la epidemia y la narración de la propia guerra, habrá de resultar más útil, una vez más, tener en cuenta los elementos comunes que se encuentran en el origen de ambas formas de pensamiento racional, la medicina y la historiografía. En efecto, la búsqueda científica de la etiología de las enfermedades que caracteriza la medicina hipocrática procede, en última instancia, del mismo impulso que promueve la búsqueda de la responsabilidad de los actos estrictamente humanos, tal y como se comprende hoy en día, una vez que los estudios de la Antigüedad han comenzado a valorar también, junto a los elementos que marcan la ruptura entre el pensamiento arcaico y las nuevas formas de pensamiento racional, todos aquellos que han permitido la transición y la continuidad.³³² Siendo esto así, cabe esperar de entrada una coherencia en el uso de la terminología tucidídea para la causa mucho mayor de lo que en muchas ocasiones se ha reconocido. Mi propósito, es, por tanto, presentar esa coherencia léxica como una prueba definitiva de la coherencia lógica que ya había quedado puesta de manifiesto en el esquema del pensamiento del historiador, bosquejado en páginas anteriores gracias al análisis de la *peste*.

Si el debate sobre la terminología de la causa arroja alguna luz sobre el pensamiento del historiador ateniense, ello se debe, desde luego, a que él mismo ha

³³² Cf. en este sentido G. E. R. Lloyd (1966), págs. 230-231, (1979), especialmente págs. 52-53 y 246-264, (1987), págs. 78-102 y (1990), págs. 75 y ss. El desarrollo de la vida política y judicial y el desarrollo del pensamiento científico son, desde esta perspectiva, dos aspectos de la misma evolución: además de favorecer el debate, la experiencia política griega crea el hábito de investigación y la necesidad de justificación mediante métodos racionales. Así como la terminología de la “prueba” o “evidencia” procede de la esfera legal o política, la concepción y la terminología de la causalidad se originan igualmente en la esfera humana, donde αἰτία significa “culpa” o “culpabilidad”. Más recientemente, M. Vegetti (1999) ha insistido también en este origen judicial, moral y político del concepto de causalidad y A. Tsakmakis (1998) ha apuntado igualmente cómo el método histórico de Tucídides es deudor de la retórica forense en un plano intelectual y no sólo persuasivo. En este sentido, cf. igualmente J. Gommel (1966), especialmente págs 3 y ss. Para el carácter jurídico de la terminología de la causa en Heródoto, e incluso del propio término ἵστορία, cf. G. Nagy (1990), págs. 227 y ss.

contribuido a poner en evidencia en qué consiste ese proceso de racionalización y secularización de las formas tradicionales de pensamiento, y ha ayudado a comprender dónde reside, por tanto, la objetividad de la nueva terminología científica o racional.³³³ La coherencia y la objetividad de esa terminología proceden, sin duda, de una idéntica actitud de búsqueda racional de las causas, tanto en el ámbito de la medicina como en el de los acontecimientos históricos. Como hemos ido viendo anteriormente, la secularización de la antigua noción de *peste* desencadena un proceso de secularización tanto en el conocimiento médico como en el político, histórico, ético y psicológico. El desarrollo de un concepto racional de epidemia implica una secularización de la noción tradicional de *miasma*, secularización que hace posible, a un mismo tiempo, la búsqueda de una causa natural para la enfermedad así como la búsqueda de responsabilidades en el ámbito de las acciones humanas. Sólo así se comprende, desde luego, en qué medida esa nueva actitud de Tucídides frente a la *peste* ha permitido que *La guerra del Peloponeso*, además de ser un libro de historia y un manual de realismo político, sea una obra construida sobre un auténtico conocimiento de la psicología individual, que posee, gracias a ello, una innegable dimensión ética. La objetividad del historiador ateniense en este punto no procede, por tanto, del uso por su parte de una terminología

³³³ Las interesantes observaciones de L. Pearson (1952) sobre el carácter “judicial” de la terminología para la causa en Tucídides constituyen una reacción a las interpretaciones “medicalizadas”, de las que se deriva, como ya he dicho, una visión mecanicista del comportamiento humano. Pearson, que define αἰτία como “acusación” y πρόφασις como “justificación” o “explicación”, critica expresamente el carácter de compulsión o necesidad inmanente que la consideración de la πρόφασις tucidídea como causa “científica” comporta. El debate continuó posteriormente, y el propio Pearson (1972) amplió sus argumentos respondiendo así a quienes no aceptaban sus conclusiones, como K. Weidauer (1954) o R. Sealy (1957), entre otros. Como reacción a tales concepciones médicas surgen igualmente las definiciones de G. M. Kirkwood (1952), quien señala el carácter “subjetivo” de los términos αἰτία y πρόφασις en Tucídides, su relación con los sentimientos o estados de ánimo de los participantes en el conflicto y el sentido de “responsabilidad” contenido en general en el término αἰτία, lo que prueba que la objetividad de Tucídides –capaz, por otra parte, de usar en ocasiones el término más objetivo αἴτιον– consiste en presentar el conflicto desde el punto de vista de los participantes. Cf. también D. Proctor (1980), pág. 174, quien subraya el carácter científico de esta causalidad tucidídea basada en la responsabilidad humana, considerándola incluso “the first glimmerings of the dawn of the subconscious”. Para una interpretación de la terminología para la causa basada, en cambio, en el análisis y en la “evolución” del historiador, cf. A. Andrewes (1959). Para una revisión de la cuestión, cf. V. Hunter (1982), Apéndice a cap. V.

técnica ni de sus posibles conocimientos del saber médico de la época, sino de ese empeño en la búsqueda de la verdad. Un empeño semejante caracteriza también, sin duda, el desarrollo de la medicina hipocrática, de tal manera que una comparación entre ambas formas de conocimiento, establecida en estos términos, sí sirve en este caso para iluminar la coherencia de los términos tucídideos para la expresión de la causa, pues ayuda a comprender hasta qué punto la búsqueda de la etiología de las enfermedades, en general, coincide con la búsqueda de la responsabilidad individual en el ámbito estrictamente humano.³³⁴ Éste debería ser, pues, el sentido de las comparaciones que se establezcan entre ambas formas de pensamiento racional, pues, más allá de la discusión sobre si el carácter de la terminología tucídidea es técnico o literario —es decir, objetivo o subjetivo—, es la comprensión del proceso de secularización que subyace en dichas formas de pensamiento la que puede ayudar a explorar y analizar un desarrollo en el que no se puede dejar de apreciar, además de la ruptura que dicha secularización conlleva, la transición y la continuidad que todo desarrollo implica también. No puede sorprender, por tanto, que el término αἰτία exprese, en el griego de la literatura científica o ilustrada del siglo V a. C., tanto la causa de fenómenos naturales como la culpa o responsabilidad de las acciones humanas, pues el descubrimiento de una causalidad en la naturaleza es simultáneo al descubrimiento de la responsabilidad humana, tal y como se puede apreciar en la narración tucídidea, especialmente, desde luego, gracias a la descripción de la *peste*.

Así pues, la célebre invitación del proemio de la *peste*, de la que nos estamos ocupando en este momento, difícilmente podrá parecer, a la luz de cuanto acabo de decir, la consecuencia de una actitud supersticiosa o de un desinterés científico por parte

³³⁴ Así se aprecia, de hecho, en la siguiente afirmación de G. E. R. Lloyd (1979, pág. 53): “The questions of establishing responsibility, and of motivation and intention, are of recurrent concern both in the orators and, in certain contexts, in the dramatists, and passages in Herodotus and Thucydides show a developed interest in the problems of isolating the causes not just of historical events, but also of certain physical phenomena”.

del historiador. De la misma manera, tampoco resulta convincente la posibilidad de que Tucídides haya querido simplemente polemizar de este modo con las actitudes erradas de sus contemporáneos. Como ya he adelantado, la infrecuencia de las apelaciones al lector en la obra tucidídea no debe hacernos creer que éste sea un recurso poco significativo, pues, tal y como sus lectores reconocen una y otra vez, pese a la ausencia de apelaciones directas, la sensación que su lectura provoca es la de una apelación constante y continuada. Para la construcción final de su sentido la narración tucidídea precisa de una participación del lector tanto en el plano intelectual como emocional. Así han sabido verlo críticos como W. R. Connor o lectores como Camus.³³⁵ A pesar del carácter cerrado de la obra tucidídea, el análisis del historiador ateniense ha de ser entendido, pues, no como una autoridad que se impone arbitrariamente sobre el lector, como en más de alguna ocasión se le ha reprochado,³³⁶ sino, más bien, como una invitación a que sea éste mismo, gracias a dicha participación, quien elabore su propio análisis. La invitación de Tucídides en el prólogo de su descripción de la *peste* aparece, desde esta perspectiva, como un momento excepcional de esa necesaria implicación del lector en lo narrado.³³⁷ Así parece indicarlo, sin duda, el paralelismo establecido por el propio autor entre dicha descripción y la obra en su conjunto. La actitud del historiador frente a la causa de la enfermedad no implica, por tanto, contradicción ninguna con su

³³⁵ Los análisis de H. P. Stahl (1966) y W. R. Connor (1984) y (1985) suponen un verdadero hito en la crítica tucidídea en este sentido. Recientemente T. Rood (2004) ha insistido en la importancia de esta cuestión, apreciando en el pasaje que nos ocupa (II 48, 3) un indicio de esa necesaria participación del lector, aunque sin profundizar en los problemas de interpretación que dicho pasaje plantea. Por otra parte, se ha señalado que esta necesaria participación del lector es, en general, una característica bastante típica de la literatura griega (cf. J. de Romilly, 1956a, págs. 90 y ss).

³³⁶ Una crítica de este tipo se puede encontrar, por ejemplo, en N. Loraux (1986b).

³³⁷ D. Gribble (1998, especialmente págs. 44-45 y 47-49) ha subrayado cómo el lector participa en la construcción del sentido de la obra, pese a la distancia que la narración mantiene continuamente entre él mismo y el autor: Tucídides nunca busca un diálogo directo con el lector, que sólo aparece como impersonal *τις* (VI 55, 1; VII 28, 3), pues, como S. Hornblower (1994, pág. 149) había observado muy acertadamente, aunque no explícita, sí hay en el texto “some implied second person” con la que el lector se identifica. Aunque Gribble no incluye en su relación este pasaje que nos ocupa (II 48, 3), en el que un *τις* sirve igualmente para implicar al lector, se trata sin duda de un momento excepcional por todas las razones mencionadas, entre las que figura también el carácter extraordinario de esa presencia del *yo* del autor, sobre la que Gribble sí llama la atención, así como, por supuesto, del imperativo *λεγέτω*.

actitud general como observador del fenómeno de la epidemia o como historiador, pues la *peste*, cuya causa resulta imposible de determinar, proporciona una oportunidad excepcional para que lectores de futuras generaciones se sientan implicados en una búsqueda a la que la propia descripción tucidídea incita sin duda. Tucídides no se limita, por tanto, a negar la validez de las hipótesis del momento. Antes bien: con esta invitación ha legado a la posteridad un testimonio de incalculable valor científico. Cabe concluir, pues, que con esta apelación al “médico” Tucídides está invitando a la investigación médica de cualquier época a tomar su descripción de la epidemia como un relato clínico que sirva para tratar de determinar la etiología de una epidemia contagiosa como la ateniense, convertida, gracias a su propia descripción, en paradigma de epidemias de tal tipo.

Ése es, a mi juicio, el sentido de la implicación del médico en este momento del proemio. Sin embargo, la implicación del lector “profano” (ἰδιώτης) no se entiende con la misma facilidad en un primer momento, cuando se pretende encontrar para ella un sentido que, como en el caso de la medicina, vaya más allá de la polémica con las creencias contemporáneas. Ahora bien, en el momento de interpretar este pasaje, no se puede dejar de tener en cuenta que la descripción tucidídea de la *peste* se compone, en primer lugar, de dos partes claramente estructuradas: los datos clínicos de la enfermedad, por una parte; y la dimensión social del fenómeno de la epidemia —es decir, sus consecuencias morales—, por otra. Lo cierto es que el proemio de la *peste* debería tener, por tanto, desde este punto de vista, el doble sentido que precisa como justificación de un relato que posee un doble plano de significación. Es decir, él mismo debería justificar la doble utilidad de la descripción que el historiador ofrece a continuación al lector. Pues bien, es precisamente esta riqueza semántica que ya hemos descubierto en la propia descripción de la *peste* la que está presente también, a mi

juicio, en el proemio. Cuando invita tanto al médico como al profano a reflexionar sobre la posible causa de la *peste*, Tucídides no utiliza, de hecho, un término exclusivamente médico, como cualquiera de los empleados en la primera parte de su relato, sino que se refiere a ella como μεταβολή, un término con el que él mismo define más adelante, no el desarrollo de la enfermedad física, sino el de sus consecuencias morales y sociales.³³⁸ Es posible, por tanto, que Tucídides haya empleado en su proemio, junto al término ιατρός, el término ιδιώτης precisamente porque gracias a éste último el proemio adquiere la doble dimensión necesaria como introducción de un relato que posee un doble plano de significación: el médico y el moral. No hay que olvidar, además, que la negación de las creencias populares implicada en las palabras del historiador constituye la fundamentación de su descripción secularizada de esa dimensión moral de la epidemia, como ocurre, de forma paralela, con la descripción médica de la enfermedad respecto a la negación de cualquier especulación sobre la causa. La expresión de Tucídides muestra, por tanto, cómo la razón desdobra el interrogante sobre la causa de un fenómeno concebido como unitario en dos ámbitos distintos: el médico, en el que será necesario establecer una causa natural; y el moral, en el que será necesario determinar las responsabilidades individuales. La cuestión de la αἰτία adquiere sentido, pues, en ambos ámbitos.

La descripción tucidídea posee, además, como he tratado de mostrar en este trabajo, un valor metafórico en el plano político, psicológico y ético que confiere sentido a muchos momentos de la narración de la propia guerra. Cabe sospechar que la

³³⁸ II 53, 1. Tucídides emplea igualmente este término para definir la *stasis* (III 82, 2) o la propia guerra, cf. *supra*, n. 129. Desde luego, el término aparece en un uso médico en el *C.H.*; por tanto, medicina y política coinciden de nuevo en este caso (cf. F. Kudlien, 1967, capítulo IV. 7). Ahora bien, no resulta fácil determinar la influencia de la una sobre la otra. Resulta más interesante, por el contrario, comprender que ambas se sitúan en una misma corriente ilustrada. De este modo, se comprende mucho mejor el profundo sentido del término μεταβολή en este proemio de la *peste*. En cualquier caso, parece claro que la elección léxica del historiador obedece al propósito de subrayar el doble sentido de su proemio, y la ausencia de este término en la descripción de la enfermedad así parece confirmarlo.

apelación al lector del proemio no se limite tampoco al doble plano de significación real de la descripción, sino que tenga sentido igualmente en el plano metafórico. La relevancia de este momento en el conjunto de la obra permite suponer que las palabras de Tucídides poseen, también en este caso, una riqueza semántica semejante a la que caracteriza en general toda la descripción. Se comprende de esta forma que el historiador haya utilizado una expresión propia de la retórica del *C.H.*, pues dicha fórmula, típica de la polémica con la que el conocimiento médico se defiende habitualmente, permite una apelación en los diferentes planos en los que la descripción secularizada de la *peste* adquiere su sentido: tanto el real, con su doble dimensión, como el metafórico. Ya he comentado la importancia del término ἰδιώτης en *La guerra del Peloponeso* y hemos visto hasta qué punto la interpretación de la guerra que Tucídides proporciona en ella remite al propio individuo, pues ése es, sin duda, el sentido de esa naturaleza humana en la que el historiador ha situado en última instancia la causa de este enfrentamiento fratricida que él mismo ha sabido ver en la guerra del Peloponeso. La existencia de este doble plano de significación de la *peste* –realidad y metáfora a un mismo tiempo– permite suponer que, así como la invocación tucidídea al médico significa una invitación a analizar el fenómeno natural de la epidemia de acuerdo con la descripción del historiador, la mención del individuo contiene una invitación semejante en el plano moral con todas las significaciones que éste contiene. Es precisamente en este momento, en efecto, cuando Tucídides permite al lector vislumbrar la profundidad ética de su relato, pues la descripción de la epidemia ofrece al lector una profunda comprensión de la condición humana.

La invitación de su proemio posee, de acuerdo con esta interpretación, toda la fuerza necesaria para que, gracias a ella, el lector participe en la construcción del sentido metafórico de la *peste* que habrá de guiarlo en la construcción del sentido de la

propia guerra. Así pues, la invocación al individuo parece poseer el alcance que se aprecia en general en una obra con vocación de “inmortalidad”. El *C.H.* proporciona una fórmula lingüística que permite al historiador la defensa de su concepción secularizada de la *peste*, pues ésta surge en clara oposición tanto a la superstición popular como al conocimiento médico de la época. Pero, al mismo tiempo, dicha fórmula se convierte en su obra en una apelación a la posteridad, dado el carácter “abierto” de las cuestiones suscitadas por ese proceso de secularización, tanto en el ámbito de la medicina como en el de la ética. Gracias a dicha fórmula, Tucídides no sólo deja planteada la necesidad de investigar la posible causa natural de una epidemia de carácter contagioso, sino que él mismo invita igualmente a reflexionar sobre las consecuencias de orden moral que dicho proceso de secularización conlleva también, pues como consecuencia de éste el individuo se enfrenta irremediabilmente con la necesidad de tomar en consideración el problema de una responsabilidad estrictamente humana de los actos humanos, cuestión ésta probablemente no menos novedosa, en este momento histórico, que el problema del contagio natural.

El término *ιδιώτης* apela, pues, al “profano” en el plano médico, y al “individuo” en general, en el plano moral.³³⁹ El significado del término *αἰτία* en este pasaje no se limita, según esto, al de “causa natural”, sino que posee igualmente el sentido de “culpa” o “responsabilidad” con el que es usado en general a lo largo de la obra, pues, en efecto, la secularización de la *peste* mítica implica el desarrollo de ambos sentidos: la causa natural en el ámbito de la naturaleza, dentro de un nuevo conocimiento médico; y la responsabilidad en el ámbito humano, dentro de una nueva

³³⁹ En el *C.H.* el término *ιδιώτης* representa al profano que carece del saber aprendido que sí posee, sin embargo, el médico (cf. *R.A.C.*, 14, 223-236, “Heilkunde” y S. Swain, 1994, págs. 310-311). Para el significado de “individuo” que el término posee en la obra tucidídea, cf. *supra*, III.2.3 y IV.2-3.

actitud ética individual.³⁴⁰ El significado metafórico de la *peste* de Tucídides llega de este modo de forma directa al lector y su narración de los hechos, normalmente distante, adquiere gracias a ello una nueva dimensión, pues la *peste*, metáfora de la propia guerra, proporciona el necesario momento ético desde el que contemplar la obra en su conjunto como una experiencia común de la propia condición humana.

Según esta interpretación, por tanto, los términos ἰδιώτης y ἰατρός, así como el imperativo λεγέτω, además de implicar al lector contemporáneo, contienen también una invitación a futuros lectores para que se pronuncien sobre el posible origen de la *peste*. Y como una invitación han sido entendidos, de hecho, a lo largo de los siglos. Una lectura atenta del texto permite valorar el alcance de las palabras del historiador y comprender cómo lo que en principio puede parecer una simple negación de las hipótesis al uso se convierte, gracias al carácter paradigmático de la propia descripción y al convencimiento del propio Tucídides sobre la validez de sus observaciones, en una cuestión abierta para la posteridad.

Pues bien, en un principio, las partículas μέν ... δέ oponen el saber de la época a la actitud realista y racionalista del propio historiador, quien justifica de este modo su labor como observador del fenómeno de la *peste*. Labor que consistirá fundamentalmente en dejar constancia de los datos sin especular sobre su causa, legando de esta forma a la posteridad una descripción paradigmática; es decir, una fuente de conocimiento para cualquiera (τις) que sepa reconocer el fenómeno cuando éste se produzca de nuevo. Así pues, este proemio refleja una clara conciencia de que la *peste* ateniense será en el futuro la *peste* tal y como ha sido descrita por Tucídides, de tal

³⁴⁰ El concepto de individuo en el mundo antiguo es limitado, desde luego. No obstante, al mostrar dichas limitaciones, J. P. Vernant (1989, págs. 213-214) ha señalado también cómo el derecho criminal, al secularizar la noción de *miasma*, permite el desarrollo del individuo y de nociones de culpabilidad y responsabilidad personal. Hay que señalar, por otra parte, que la riqueza semántica del término αἰτία no se limita de esta forma a exculpar a Pericles (cf. *supra*, n. 129).

manera que en el futuro cualquiera podrá reconocer la validez de las observaciones del historiador. La oposición establecida por las partículas μέν ... δέ adquirirá entonces un nuevo valor, pues una vez comprobada la utilidad del relato, se comprobará igualmente el error de aquellas hipótesis y creencias que el historiador ha preferido no criticar abiertamente, y cualquier hipótesis médica así como cualquier creencia supersticiosa o reflexión ética (μέν) deberá ser contrastada entonces con la descripción tucidídea (δέ). No hay ninguna razón, por tanto, para limitar el sentido de una invitación que, como ya he apuntado, surge ella misma de un relato que el historiador ha decidido presentar como su testimonio más personal y más valioso (ἐγὼ δέ), pues él mismo es plenamente consciente, sin duda, de que en el reconocimiento de los límites de la razón que dicho testimonio proporciona reside fundamentalmente la utilidad de una descripción sobre la que cualquiera (τις), una vez comprobada su validez, podrá reflexionar tanto desde un punto de vista médico como ético (λεγέτω μὲν ... καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης).³⁴¹

Como hemos visto anteriormente, este carácter paradigmático de la descripción tucidídea ha inaugurado un diálogo ininterrumpido a través de las generaciones, y ésta es tal vez la mejor prueba del carácter abierto de esa invitación con la que Tucídides inicia su proemio. De hecho, para la medicina heredera del conocimiento hipocrático, la descripción tucidídea de la *peste* se convierte, según ha quedado apuntado en páginas anteriores, en un modelo negativo que ilustra la incapacidad médica de los no profesionales. Desconociendo la validez de la crítica contenida en las palabras del

³⁴¹ Es cierto que la expresión ὡς ἕκαστος γινώσκει que acompaña esta invitación tucidídea a expresarse sobre la causa (λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ὡς ἕκαστος γινώσκει καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης...) parece contener un elemento de “subjetividad” opuesto a la “objetividad” de la descripción tucidídea. J. W. Allison (1997a, pág. 69) compara en este sentido el uso de la misma expresión en VI 2, 1; cf. también L. Edmunds, 1975a, págs. 160-163. No hay por qué entender, sin embargo, que dicha subjetividad deba estar también en el futuro lastrada por los errores que caracterizan las hipótesis del momento, pues es precisamente la descripción tucidídea la que permite “a cada uno” reconocer dichos errores y alcanzar una nueva forma de conocimiento.

historiador, Galeno no puede sino ignorar también el alcance de dicha invitación, pues, para defender las hipótesis hipocráticas, él mismo se ve obligado a negar el valor médico de una descripción que a su juicio, sólo puede ser considerada, por tanto, como la descripción de un “profano que escribe para profanos” (ὥς ἰδιώτης ἰδιώταις).³⁴²

Por supuesto, Galeno utiliza el término ἰδιώτης en el sentido que éste posee habitualmente en la literatura médica, pues cualquier otro sentido que este término pueda tener en la narración tucidídea es irrelevante para su propósito. Las limitaciones de este juicio de Galeno –emitido, como digo, desde la perspectiva de la herencia hipocrática– muestran por tanto, a mi entender, lo pertinentes que resultan las palabras de Tucídides en el proemio de su descripción. En primer lugar, el juicio de Galeno permite comprender de forma definitiva cómo la actitud tucidídea ante la *peste* se define, de forma simultánea, frente a las creencias populares y frente a la medicina contemporánea. Dicho juicio ayuda, además, a entender que esa simultaneidad justifica plenamente la expresión que el historiador ha tomado prestada de la literatura médica. En efecto, Tucídides no busca simplemente negar la validez de las especulaciones racionales y de la superstición popular –y esa es la razón de que no la niegue directamente–, sino que pretende hacer comprensible al lector que su negación simultánea de unas y otra convierte su descripción en una invitación a emprender la búsqueda en uno y otro ámbito. Tal parece ser, a mi juicio, el sentido de sus palabras en el proemio.³⁴³

³⁴² VII 854 Z 6 ss., cf. *supra*, III.1.3.

³⁴³ El diálogo de los autores cristianos con la descripción tucidídea resulta igualmente ilustrativo. En su descripción de la peste, Procopio (II 22, 5) ha sustituido la expresión καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης por la fórmula καὶ σοφιστῆς καὶ μετεωρολόγος (cf. M. Meier, 1999, págs. 186 y ss.), transformando la invitación tucidídea en una mera negación de las hipótesis del momento. El propósito fundamental de Procopio consiste en negar la posibilidad de determinar cualquier otra causa para la peste que no sea un origen divino. Así pues, Procopio ha elegido dicha reformulación, no porque le interese como justificación de una actitud meramente descriptiva por su parte –pues sí deja clara cuál es a su juicio la causa de la *peste*–, sino probablemente porque es consciente de la relevancia, para el carácter paradigmático de la descripción, de esta invitación tucidídea al médico y al profano.

Como trataré de mostrar a continuación, *La guerra del Peloponeso* constituye probablemente un verdadero hito en la historia del pensamiento moral y en el proceso de desarrollo de la noción de individuo, y es, por tanto, en el marco de ese proceso como hay que comprender la descripción de la *peste* y la apelación a la posteridad que ésta contiene. Si la invitación al médico y al profano tiene vigencia más allá de la mera polémica con las opiniones desacertadas de la época, es, como ya he dicho, por el carácter abierto de los interrogantes que dicha descripción plantea al lector, pues la *peste*, como el propio Tucídides anuncia, se repetirá en el futuro. La apelación al “médico y al profano” y la invitación posterior a reconocer una epidemia semejante cuando se produzca de nuevo parecen estar, pues, estrechamente vinculadas: el carácter paradigmático de la descripción adquiere así su sentido en los dos niveles de significación, el real y el metafórico, ya que los interrogantes planteados por la *peste* tucídidea son precisamente el de la causa médica y el de la culpa individual. Si doble es el sentido de la descripción tucídidea de la *peste*, doble es también, por tanto, la utilidad del testimonio que Tucídides proporciona con ella a la posteridad, como doble es igualmente la utilidad de una obra que, partiendo de esta experiencia ateniense de dolor y muerte, propone a sus lectores la búsqueda racional de las causas de un conflicto histórico en el que él mismo no podrá dejar de sentirse implicado, pues dicha búsqueda consiste finalmente en una reflexión sobre la responsabilidad personal.³⁴⁴

³⁴⁴ Hace ya algún tiempo, W. R. Connor (1985, pág. 11) apuntaba cómo las lecciones políticas y la utilidad de la historia tucídidea proceden “not from Thucydides’ explicit comments or implicit theorizing, but from the reader’s own involvement in the work”.

IV.6. El descubrimiento de la libertad: la experiencia de Atenas.

Si el lector de *La guerra del Peloponeso* se siente muchas veces profundamente implicado en la narración, ello se debe no sólo a la gran capacidad narrativa de Tucídides o a la extraordinaria fuerza emotiva de su relato, sino también, y no en menor medida, a la relevancia del comportamiento individual en su análisis de los hechos. Desde luego, una afirmación como ésta puede parecer una obviedad. Sin embargo, lo cierto es, como acabamos de comprobar, que la apelación al lector contenida en el proemio de la descripción de la *peste* –un momento, por cierto, especialmente singular dentro de la obra– no ha recibido de la crítica la atención que merece, probablemente porque tampoco se ha prestado una atención suficiente a la cuestión del análisis tucidídeo de los comportamientos individuales. Si se tienen en cuenta las profundas consecuencias que se derivan del análisis de los hechos realizado por el historiador ateniense –tanto para la valoración del comportamiento individual como, en consecuencia, para el desarrollo del concepto de individuo–, las palabras de Tucídides en dicho proemio resultan, a mi juicio, totalmente claras. El análisis de las fuerzas que intervienen en la guerra se basa, como ya hemos visto, en un análisis de los comportamientos individuales y en una analogía entre dicho comportamiento y el comportamiento colectivo de las *poleis*. Al margen de las posibles dudas que puede suscitar desde las actuales expectativas de la ciencia historiográfica, éste es, ciertamente, un análisis verdaderamente novedoso, que no habría sido posible, con toda probabilidad, sin la experiencia de la democracia ateniense. Esta circunstancia ha sido señalada por la crítica en alguna ocasión. Cabe esperar, por ello, que una aproximación al texto tucidídeo que tenga en cuenta dicha experiencia resulte fructífera para la

interpretación; sobre todo, teniendo en cuenta el hecho de que el texto que nos ocupa forma una unidad inseparable con el célebre discurso fúnebre de Pericles, que constituye, como es bien sabido, el documento más valioso de toda la tradición sobre dicho sistema político. Habitualmente, como ya he adelantado en un momento anterior de esta exposición, la relación entre ambos pasajes se interpreta en un sentido que podríamos denominar “negativo”, pues se suele entender que la sombría descripción de la epidemia sirve en el conjunto de la narración para desenmascarar de una u otra forma los ideales políticos enunciados en su discurso por el político ateniense. Anteriormente he apuntado también cómo, en el momento de valorar la unidad compuesta por ambos pasajes, es imprescindible, sin embargo, tener en cuenta los diferentes planos de significación de la descripción de la *peste*. Al presentar en una continuidad inmediata estas dos caras opuestas de Atenas, Tucídides ha empleado un recurso narrativo que obedece, ciertamente, a una necesidad más profunda que el mero deseo de crear un efecto literario de antítesis. La definición de democracia contenida en el discurso fúnebre de Pericles proporciona, en efecto, la dimensión política necesaria para una correcta interpretación de la descripción de la *peste* ateniense. Así pues, ambos textos se confieren sentido mutuamente, de tal manera que la unidad que surge de ellos confiere sentido igualmente a la narración de la guerra del Peloponeso, un enfrentamiento fratricida observado por Tucídides desde la experiencia que la *peste* supuso en la democracia ateniense.

Todas estas observaciones son, por supuesto, bastante obvias. Sin embargo, como digo, la interpretación tucidídea tiende a olvidar la dimensión política de la descripción de la *peste*, un relato que, según hemos tenido ocasión de comprobar, ha despertado el interés de la crítica o bien por su contenido médico o bien, por el contrario, por su carácter literario; pero cuya función en el conjunto del análisis político

realizado por el historiador en su obra pasa desapercibida con bastante frecuencia. Una vez abandonada la dicotomía entre realidad y metáfora, dicha dimensión aparece, en cambio, en un primer plano, tal y como he tratado de poner de relieve en páginas anteriores de este trabajo. Ciertamente, es esta dimensión la que ayuda a comprender muchos momentos de la narración de la guerra, pues, como hemos ido viendo, la experiencia ateniense de la *peste* actúa en la obra como un auténtico símbolo del colapso de las convenciones que define la guerra del Peloponeso, de acuerdo con el análisis de Tucídides. Comprender esta dimensión política es, pues, extremadamente importante para la interpretación de la obra tucidídea y, por tanto, para una posterior valoración de los criterios con los que el historiador ha seleccionado y presentado los datos de su narración; es decir, para la valoración de *La guerra del Peloponeso* como documento histórico. Por otra parte, una adecuada consideración de dicha dimensión resulta igualmente necesaria para poder apreciar en su verdadera profundidad la utilidad que el historiador ha pretendido proporcionar al lector al elaborar la historia del conflicto. De acuerdo con la interpretación que acabo de ofrecer para su proemio, la descripción de la *peste* constituye uno de los momentos de mayor proximidad entre el lector y el autor, quien ha subrayado de esta forma la relevancia de su testimonio. Si el lector ha de sentirse apelado en este punto de la narración para emprender desde allí la búsqueda de la verdad que la obra le propone, ello se debe, a mi juicio, al hecho de que la descripción de la *peste* proporciona no sólo un instrumento de análisis, sino también un momento de identificación insustituible. Ese momento viene dado, según he apuntado antes, por el carácter abierto de la cuestión de la “culpa”; es decir, por la cuestión de la responsabilidad individual que se deriva del proceso de secularización de la *peste*. Es, pues, en este sentido, como parece necesario contrastar también esas dos caras opuestas de Atenas que Tucídides ha legado a la posteridad en su obra: la Atenas

de los ideales democráticos y la Atenas que vivió la *peste* y, con ella, la destrucción de todos esos valores, pues en el conjunto de la obra ninguno de estos dos pasajes tiene sentido sin el otro.

Pues bien, lo cierto es que el efecto sombrío de la *peste* ha afectado considerablemente a la interpretación del discurso fúnebre. Puesto que la realidad histórica ha desmentido de forma tan contundente los ideales de la Atenas periclea, el valor educativo de dichos ideales ha resultado también inevitablemente cuestionado. La propia narración tucidídea, al yuxtaponer ambos pasajes, parece poner en cuestión el legado espiritual de la Atenas democrática, pues la *peste* aparece en ella como un momento de destrucción de los ideales y como una negación de su fuerza y su valor. De esta forma, la capacidad educativa de un texto tan singular y relevante dentro de la tradición ha dejado de ser indiscutible, y el legado de la Atenas democrática transmitido por el historiador se ha visto reducido en ocasiones a la brutalidad de la que el imperialismo ateniense hizo gala durante este conflicto, de la cual la obra de Tucídides constituye también nuestro principal testimonio. Ahora bien, hay que tener en cuenta que las interpretaciones de este tipo suelen ser excesivamente “lineales”. Es decir, suelen entender ambos pasajes en un sentido unívoco, como si su lectura sólo pudiese seguir un camino de sentido único: el que conduce al lector desde los ideales hasta la realidad que los desmiente. Los comentarios, en suma, no suelen tener demasiado en cuenta la función desempeñada en el conjunto de la obra por ambos pasajes en tanto que auténtica unidad de sentido.³⁴⁵ Las interpretaciones de este tipo, en efecto, desatienden totalmente la dimensión política y simbólica de la descripción de la *peste*, que

³⁴⁵ En este panorama resulta, por tanto, excepcional la valoración de dicha unidad realizada por D. A. Nielsen (1996, especialmente pág. 401), quien encuentra en la yuxtaposición de ambos pasajes la génesis de auténticos conceptos sociológicos. De hecho, comparando a Tucídides con el propio Durkheim, él mismo considera que la descripción tucidídea de la *peste* proporciona “the first systematic sociological use of the term” *anomia*. Por su parte, J. Ober (2006, pág. 132), que ha analizado ambos pasajes, valora en el pensamiento y la obra tucidídeos “the invention of a new discipline, political and social science”.

proporciona, como ya he dicho, tanto un momento de análisis como de identificación por parte del lector. Es desde esta perspectiva, pues, como debería ser apreciado, a mi juicio, el valor educativo de los ideales del discurso fúnebre, pues la implicación a la que Tucídides invita al lector en el proemio de la *peste* sólo resulta posible gracias a la experiencia ateniense, que ha consistido precisamente, de acuerdo con el testimonio del historiador, en el descubrimiento y la destrucción de ideales democráticos como la libertad o la responsabilidad individuales.

Así pues, la interpretación ha tener en cuenta, en primer lugar, que, aun perteneciendo al género del epitafio –un género tradicional que posee sus propias reglas–, el discurso de Pericles no es un discurso epidíctico cualquiera, pues forma parte de una compleja obra en la que las referencias internas constituyen un elemento estructural especialmente sofisticado. Desde luego, es imposible determinar también en este caso, como ocurre en general con los demás discursos tucídídeos, hasta qué punto es fiel a las palabras pronunciadas por un personaje histórico un discurso que se integra de tal forma en una obra literaria. Lo cierto es que, para el lector, el discurso de Pericles es un discurso que forma parte de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides, y es probable que cuanto mejor se comprenda su sentido en el conjunto de la obra, mayor sea igualmente la aproximación a su valor como documento histórico, pues la fidelidad histórica que Tucídides asegura haber respetado en los discursos depende, como todo parece indicar, del análisis en el que su obra se fundamenta. En cualquier caso, la cuestión de la historicidad de los discursos constituye un capítulo específico de la crítica tucídídea, y conviene que las dudas razonables que existen sobre su verdadero valor como documento histórico no se extiendan injustificadamente sobre el resto de la

obra.³⁴⁶ *La guerra del Peloponeso* es, por supuesto, una obra literaria, construida gracias a diversas técnicas narrativas dentro de una tradición concreta, pero, pese a su carácter literario, no cabe duda de que ha sido concebida gracias a un análisis riguroso de los hechos, tal y como se puede observar en la descripción de la epidemia ateniense. Gracias al rigor y a la honestidad de las observaciones en las que se basa, la descripción de la epidemia ateniense constituye, en efecto, una evidencia de la fiabilidad de *La guerra del Peloponeso* como documento histórico, y también, por tanto, de la fiabilidad de los discursos, a pesar de que en este último caso resulte verdaderamente difícil para la sensibilidad de nuestra época aceptar la libertad con la que la historiografía antigua reproduce los discursos de personajes históricos. En cualquier caso, puesto que el discurso fúnebre ha de ser entendido, más bien, como ya he dicho, en el contexto de la obra, la cuestión de su historicidad no resulta prioritaria para la interpretación que aquí me propongo.³⁴⁷

Es cierto, desde luego, que el discurso fúnebre pronunciado por Pericles refleja las contradicciones del imperio ateniense y que contiene, además, un elogio de la democracia basado, en ocasiones, en lo que se podría considerar una ideología aristocrática. A lo largo del siglo XX la crítica ha ido señalando muchas de estas sombras, que han llegado a oscurecer, sin duda, la luminosa exposición de los ideales democráticos. De esta forma, se ha perdido de vista en gran medida el valor educativo al que tales ideales aspiran, circunstancia que ha colaborado, entre otras, a que se cuestione el carácter modélico de la democracia ateniense, debilitando nuestra confianza

³⁴⁶ Un capítulo fundamental dentro de la crítica tucidídea corresponde, claro está, al análisis de los discursos, cuya problemática, por razones obvias, aparece apenas apuntada en este trabajo (cf. Ph. A. Stadter, 1973, M. Cogan, 1981, S. Hornblower, 1987, págs. 45-72, J. Friedrichs, 2000, M. Skortsos, 2006 y C. Scardino, 2007).

³⁴⁷ Son varios los aspectos relacionados con la historicidad del discurso pericleo que han sido objeto del interés de la crítica. Sobre la controvertida datación de esta institución ateniense en honor de los caídos en la guerra -cuyo funeral oficial en el cementerio del Cerámico culminaba, de acuerdo con el testimonio de Tucídides, con un discurso público como el que nos ocupa-, cf. F. Jacoby (1944), R. Parker (1996), págs. 131-141, A. W. Gomme, *HCT*, II, págs. 94 y ss. y M. Toher (1999). Para una valoración del discurso en su contexto histórico, cf. A. B. Bosworth (2000) y J. de Romilly (1947), págs. 128-130.

y nuestro interés en una experiencia histórica cuya singularidad, sin embargo, debería estar fuera de toda duda.³⁴⁸ Después de estas críticas, ciertamente, ya no es posible conservar la ingenuidad con la que muchos lectores de Tucídides creyeron encontrar en las palabras del gran estadista la expresión perfecta de la ἀρετή política con la que la Atenas periclea aspiraba a convertirse en guía espiritual no sólo de la Grecia del siglo V a. C., sino incluso de generaciones venideras.

Ahora bien, es muy posible, como ya he apuntado, que una interpretación excesivamente lineal de la relación de este discurso con el resto de la obra –especialmente con la descripción de la *peste*– haya ensombrecido en exceso los ideales del discurso. No cabe duda de que, fuera de contexto, el elogio de la democracia contenido en el discurso de Pericles posee la luminosidad que caracteriza las grandes creaciones de la Atenas del siglo V, una luz que, de una u otra forma, ha orientado decisivamente el desarrollo de nuestra propia historia. Pero el discurso forma parte de una compleja obra y ha de ser entendido necesariamente en dicho contexto. Ello implica, en primer lugar, tener en cuenta que los ideales de la democracia periclea han sido immortalizados por Tucídides ligados también “para siempre” a la sombría descripción de la epidemia e integrados ambos en una obra –para desesperación de la crítica, además, inacabada– en la que el historiador no ha tratado en ningún momento de ocultar al lector las sombras que los propios atenienses proyectaron sobre los ideales

³⁴⁸ Según H. Flashar (1969) el discurso fúnebre, especialmente a través de la réplica que la descripción de la *peste* le proporciona, forma parte del proceso de “desenmascaramiento” del poder real que fundamenta los ideales políticos que en él se formulan; un desenmascaramiento, pues, de la verdadera esencia de la naturaleza humana, que muestra la realidad más allá de las apariencias; cf. también S. Jäkel (1989). Partiendo del discurso fúnebre se ha acusado al imperio ateniense de practicar una “doble moral”, una interior y otra exterior (cf. J. Friedrichs, 2000, págs. 34 y ss. y F. Chatelet, 1962). En su clásico estudio sobre este género, N. Loraux (1981) ha señalado el carácter aristocrático de muchos de los elementos de un discurso “hegemónico”, en el que ella misma encuentra, fundamentalmente, la expresión de una ideología que niega al hombre e idealiza la ciudad. De esta forma, se rechaza igualmente la posibilidad de descubrir en el discurso de Pericles una definición universal de lo humano que justifique su valor educativo. Así mismo la crítica ha llamado la atención sobre el silencio al que Pericles condena a las mujeres (cf. P. Walcot, 1973, T. E. J. Wiedemann, 1983 y, para una nueva interpretación del pasaje en este sentido, L. Kallet-Marx, 1993b).

democráticos del discurso fúnebre con su comportamiento durante el conflicto.³⁴⁹ La cruda descripción de la actuación ateniense en muchos momentos de la guerra ha escandalizado a lectores de todas las épocas y, ya desde la propia Antigüedad, este escándalo ha promovido aproximaciones a la obra que han tratado de encontrar una justificación de esta crudeza del historiador en sus motivaciones personales o políticas. En buena medida, como he apuntado en un capítulo anterior de esta exposición, la crítica analítica se vio impulsada por un sentimiento semejante, pues su afán de descomponer el texto en estratos de épocas diferentes obedecía, en buena medida, al deseo de trazar en la propia obra una evolución vital y política del autor que justificara una actitud aparentemente tan contradictoria frente a la propia patria como la que Tucídides manifiesta al mostrar el aspecto luminoso de la Atenas periclea, sin ocultar, al mismo tiempo, el reverso oscuro del imperio.³⁵⁰ Esta labor crítica de análisis fue siendo sustituida progresivamente por aproximaciones que comenzaron a tomarse en serio la necesidad de encontrar un sentido a la selección y presentación de los datos efectuadas por el historiador, más allá de sus posibles motivaciones personales o políticas. Iluminada así cada vez más la unidad de la obra, el interés de la interpretación se centró entonces en el propio texto, y la crítica se propuso comprender cuáles son los elementos del análisis así como los recursos narrativos que configuran dicha unidad en *La guerra del Peloponeso*.

Como ya he comentado con anterioridad, estas nuevas orientaciones de la crítica han contribuido decisivamente al enriquecimiento de la interpretación del texto tucidídeo. Conviene recordar esta circunstancia porque, como hemos visto también a lo

³⁴⁹ La opinión más crítica sobre el imperio ateniense ha sido formulada por H. Strasburger (1958), quien interpreta toda la narración de Tucídides como una destrucción de la imagen con la que los atenienses se definen a sí mismos.

³⁵⁰ Recurriendo al análisis se ha tratado de justificar el discurso de Pericles como una adición posterior al 404 a. C., concebida como una glorificación de Atenas o como un auténtico epitafio de la propia ciudad (cf. J. T. Kakridis, 1961, pág. 6 y F. Jacoby, 1944, págs. 56-58).

largo de este trabajo, la descripción de la *peste* ha recibido, sin embargo, un tratamiento peculiar y se ha mantenido bastante al margen de estas nuevas orientaciones. Si bien se ha tenido en cuenta, en efecto, la integración del pasaje en la obra en el plano de su significación real, su significado metafórico ha recibido un tratamiento muy superficial, pues se ha comprendido desde perspectivas excesivamente reduccionistas, desde las que resultaba imposible reconocer su riqueza semántica. Para la crítica, la *peste* representa, desde un punto de vista estrictamente historiográfico, un primer momento en esa historia del declive de Atenas narrada en *La guerra del Peloponeso*. En este sentido, la epidemia introduce una idea de degradación que irá progresando a medida que avance la obra, de tal manera que el lector puede llegar a comprender finalmente cómo la derrota ateniense comienza con esa degradación que se inicia con la *peste*.³⁵¹ Aparte de su condición de símbolo de lo impredecible (παράλογον) o ineluctable,³⁵² habitualmente los comentarios suelen limitar el valor metafórico del relato a este sentido figurado de corrupción o degradación contenido en la descripción de la *peste* en tanto que metáfora de la enfermedad.³⁵³

Pero, como he tratado de mostrar en este trabajo, la *peste* tucidídea no es una simple metáfora médica o de enfermedad, sino que posee un sentido político mucho más complejo, pues contiene toda una serie de elementos del saber tradicional que, una vez secularizados en el relato del historiador, proporcionan una nueva luz a la sombría descripción de lo ocurrido durante este conflicto fratricida. Es cierto, desde luego, que la

³⁵¹ Como K. Reinhardt (1943, pág. 215) ha señalado, con la descripción de la *peste*, *incipit tragoedia*.

³⁵² Cf. A. M. Parry (1957), pág. 89 y (1972), págs. 295-296, C. Farrar (1988), pág. 157, V. Muñoz Llamosas (2001) y H. D. F. Kitto (1966), pág. 339, quien indica cómo este carácter de elemento inesperado está asociado muchas veces, en las generalizaciones del historiador acerca de la incertidumbre sobre el futuro, con una sensación de oscuridad.

³⁵³ Es pionera en este sentido la interpretación de J. H. Finley (1942, págs. 158 y ss.), pues, pese a las limitaciones del significado metafórico de la *peste* que en ella se reconoce, es capaz de compaginar dicho significado con el valor historiográfico de la descripción y tiene en cuenta, además, una cierta dimensión política, pues aprecia en ella la relevancia de lo social y de la violencia interna. Conviene recordar cómo para la crítica, en general, el reconocimiento del carácter metafórico de la *peste* resulta incompatible con su dimensión histórica (cf. *supra*, II.1.1.4).

propia narración de Tucídides obliga a revisar los ideales del discurso fúnebre desde un primer momento. Tal es, sin duda, el sentido inmediato de la “antilogía” compuesta por ambos pasajes, una verdadera antítesis entre luz y oscuridad.³⁵⁴ Ahora bien, también es cierto que *La guerra del Peloponeso* invita al lector a convertir la experiencia de este conflicto del siglo V a. C. en una búsqueda personal. La búsqueda se inicia, como hemos visto, desde esa sensación de completa oscuridad que rodea a la condición humana en la descripción de la *peste*, y, si el lector puede llegar a encontrar alguna luz a lo largo de esa búsqueda, no cabe duda de que ésta habrá de proceder de la propia obra, cuyo sentido se construye, precisamente, desde la oscuridad proyectada por la *peste* sobre la luminosidad de los ideales de la democracia ateniense. La única luz que permite ver en medio de tanta oscuridad es precisamente, como trato de mostrar en este trabajo, la que surge de ese juego de luces y sombras mediante el cual la guerra del Peloponeso se ha convertido, gracias a la experiencia de la *peste*, en una experiencia ateniense; es decir, en una experiencia de descubrimiento y destrucción de los valores, y, por tanto, de toma de conciencia de la propia condición humana.³⁵⁵

Conviene recordar en este momento cómo las observaciones del propio Tucídides sobre el desarrollo de la enfermedad, según he tratado de demostrar en un

³⁵⁴ Son muchas las asociaciones antitéticas sugeridas por esta yuxtaposición: a la imagen de “triunfo” le sigue otra de “desvalimiento” (J. H. Finley, 1942, pág. 150); tras el “sueño de Pericles”, la *peste* hace su aparición como “una pesadilla” (cf. M. Palmer, 1992, págs. 11 y ss.); ambos pasajes componen una pareja semejante a la de “la bella y la bestia” (cf. R. I. Winton, 1992). La aparición de la enfermedad constituye, desde luego, una respuesta de la propia realidad al discurso de Pericles, único orador cuyos discursos no encuentran réplica en los de otros oradores. En este sentido, el discurso fúnebre y la descripción de la *peste* conforman una unidad comparable a las antilogías o discursos antitéticos sobre los que la obra está construida, contraposición que logra un evidente efecto dramático (cf. K. Reinhardt, 1943, especialmente pág. 214, A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 161, H. Flashar, 1969, pág. 34, W. R. Connor, 1984, págs 63 y ss. y V. Jung, 1991, cap. I. 4). Sobre las antilogías, cf. J. de Romilly (1956a), quien considera la historia de Tucídides “une antilogie en action”. Sobre el carácter abstracto y la vocación conceptual de las antítesis en general o de las yuxtaposiciones en la obra tucidídea, cf. J. H. Finley (1942), cap. VII y H. D. F. Kitto (1966), pág. 320. El pensamiento de Tucídides surge, en general, a través de combinaciones semejantes de “paralelismo y desarmonía” (cf. R. Turasiewicz, 1990, pág. 89, O. Luschkat, 1970, 1266 y, especialmente, H. R. Rawlings, 1981). La contraposición de ambos pasajes no es, por tanto, un simple recurso literario, como a veces se asegura (cf. A. J. Woodman, 1988, págs. 32-40).

³⁵⁵ Refiriéndose a la antilogía formada por el discurso fúnebre y la descripción de la *peste*, H. D. F. Kitto (1966, pág. 289) se pregunta retóricamente si éste es el único momento de la obra en el que el historiador ha pretendido reflejar la “vanidad de los deseos humanos”.

capítulo anterior de este trabajo, han estado guiadas, entre otros muchos criterios, por las connotaciones de esa metáfora tradicional de luz y oscuridad, que asocia a ésta última una forma superior de sabiduría. Esta sabiduría es, pues, el principal testimonio de la *peste* de Tucídides y, en la medida en que las evocaciones de esta experiencia de la epidemia ateniense sirven para dar sentido a muchos momentos de la narración tucidídea, lo es también de su historia de la guerra del Peloponeso.

El intento de “recuperación” o “rehabilitación” de los ideales democráticos del discurso fúnebre que me propongo en este momento no consiste en un simple ejercicio retórico, como tal vez podría parecer a simple vista. La ingenuidad con la que generaciones pasadas entendieron este discurso como paradigma educativo se ha perdido, desde luego, para siempre.³⁵⁶ Pero la crítica ha de tener en cuenta también que dicha ingenuidad procedía, en última instancia, de una incorrecta interpretación del texto, pues no se valoraba suficientemente su integración en el conjunto de la obra. Un error, por cierto, que también se ha cometido, en mayor o menor medida, en las interpretaciones que han tratado de desenmascarar el idealismo de los valores formulados en el discurso fúnebre.³⁵⁷ Una adecuada comprensión de la riqueza semántica de la *peste*, como trato de demostrar en este trabajo, permite ganar, en cambio, una perspectiva histórica sobre la obra tucidídea, pues, al resultar iluminado el sentido ético y político de la descripción así como su función dentro de la obra, se hace más fácil comprender el verdadero valor historiográfico del texto y resulta posible así mismo situarlo con mayor rigor en la historia del pensamiento griego. El carácter de verdad universal que Tucídides ha imprimido a su obra no indica, desde luego, como

³⁵⁶ Las formulaciones del carácter modélico de los ideales del discurso fúnebre que no tienen en cuenta estas críticas (cf. W. Jaeger, 1933, pág. 369 y D. Grene, 1950) pueden, ciertamente, parecer inaceptables hoy en día. Para una crítica de la utilización de estos ideales en la historia europea, cf. H. Flashar (1969), págs. 55-56, n. 105, así como N. Loraux (1981), págs. 3 y ss.

³⁵⁷ Para una crítica de la interpretación de N. Loraux (1981) en este sentido, cf. T. Rood (1998a), pág. 18; cf. también S. Hornblower (1987), pág. 62, n. 66.

puede parecer en un primer momento, una carencia de conciencia histórica por su parte. Antes al contrario, dicho carácter es el resultado de una visión histórica de los hechos, como espero haber mostrado suficientemente en el esquema del pensamiento del autor que figura al comienzo de este capítulo. Así pues, si aspira a no ser ingenua o ahistórica, toda aproximación a esa verdad a cuya búsqueda se nos incita en la obra tucidídea –y, por tanto, toda recuperación de los ideales democráticos del discurso fúnebre– debería tener en cuenta este sentido ético y político con el que Tucídides ha concebido su historia de la guerra del Peloponeso.

Pues bien, importa destacar, en primer lugar, en qué aspectos se desvía el discurso fúnebre de Pericles de las convenciones que caracterizan el género del epitafio, pues, tal y como J. E. Ziolkowski (1981) ha señalado al poner de relieve dichas desviaciones, en su originalidad se puede encontrar una primera indicación del sentido del discurso en el conjunto de la obra.³⁵⁸ Frente a otros discursos del mismo género, el tucidídeo se caracteriza por su abstracción, pues, de acuerdo con el estudio de J. E. Ziolkowski, omite los tópicos relativos a los ejemplos históricos de la grandeza de Atenas y no contiene, además, ninguna referencia a las circunstancias presentes, a pesar de estar centrado en “el presente”. En consecuencia, en él se concede más peso al tópico del elogio de Atenas y de la vida ateniense que al de los antepasados. Pero el aspecto más relevante de estas diferencias respecto a la tradición es el énfasis con el que Pericles elogia la superioridad ateniense en el plano individual, una superioridad que se manifiesta especialmente, como trataré de mostrar a continuación, en la armonía cívica que caracteriza la convivencia en la Atenas democrática, que ha sido capaz de desarrollar un sentido de la responsabilidad individual único en toda Grecia, de tal manera que, en la democracia ateniense, el imperio de la ley no consiste en la

³⁵⁸ “... and since it is placed within the framework of the *History*, we can hope to understand from comparison with the rest of the *History* why Thucydides varied the tradition” (cf. J. E. Ziolkowski, 1981, pág. 8).

obediencia impuesta por la coacción de las leyes, sino más bien en el respeto que éstas inspiran gracias a una íntima convicción personal.³⁵⁹ Para referirse a esta peculiaridad del carácter político ateniense que ha hecho posible tal actitud individual, Tucídides utiliza el término αὐταρκες (II 41, 1), que aparece de nuevo en la descripción de la epidemia (II 51, 3), donde esa autosuficiencia que caracteriza al ciudadano ateniense desaparece.³⁶⁰ Ambas circunstancias –la originalidad de este momento del discurso fúnebre así como el paralelismo antitético con el que ambos términos aparecen usados en uno y otro pasaje– son, pues, según acabo de apuntar, un claro indicio de la relevancia de este aspecto del discurso para la interpretación de su sentido. Parece bastante claro, como vengo diciendo, que esta definición política de la democracia constituye un ideal. Así parece indicarlo, desde luego, el grado de abstracción con el que este rasgo se define en el discurso pericleo, tal y como se puede apreciar al compararlo con otros discursos del mismo género. Sin embargo, la negación de este ideal en la descripción de la *peste* no debería, a mi juicio, ser entendida solamente en términos de corrupción, degradación o desenmascaramiento.³⁶¹ Dicha negación constituye más bien, en primer lugar, un claro indicio de la relevancia de esta dimensión

³⁵⁹ Cf. *ibid.*, especialmente pág. 187. Menos verosímil resulta la interpretación de N. Loraux (1981, págs. 119 y ss.) quien considera, en cambio, que la falta de atemporalidad de otros discursos fúnebres constituye una desviación motivada por la propia experiencia de la desunión cívica.

³⁶⁰ II 41,1: καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἄν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἄν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὐταρκες παρέχεσθαι. II 51, 3: σῶμά τε αὐταρκες ὃν οὐδὲν διεφάνη πρὸς αὐτὸ. Para el sentido de “persona” con el que Tucídides utiliza el término σῶμα en ambos pasajes, cf. D. Musti (1993). C. W. Macleod (1996, págs. 151-152) ha mostrado el carácter trágico de la destrucción de este ideal de la Atenas periclea durante la epidemia, recordando las connotaciones del término αὐταρκες, que, en la célebre respuesta de Solón a Creso, sirve para constatar las limitaciones y, por tanto, la fragilidad de todo lo humano: Ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι (Heródoto, *Historia*, I 32, 8).

³⁶¹ Los comentarios de H. Flashar (1969, especialmente pág. 26) habían señalado cómo esa autosuficiencia individual, lejos de ser un ideal, se fundamenta en el poder de la ciudad; y, de hecho, en el discurso fúnebre Atenas también es considerada αὐταρκεστάτην. Resulta sumamente interesante, no obstante, la observación de H. R. Immerwahr (1973, pág. 27) en respuesta a una descalificación semejante de los ideales del discurso fúnebre: “Since freedom is an acquired benefit rather than a human right, it can exist only when supported by power”.

individual de la democracia. Con esta antítesis, en efecto, la narración tucidídea permite comprender al lector hasta qué punto el fenómeno de la *peste* implica también a los propios individuos, tanto en un plano físico, debido al contagio de la enfermedad, como en el ético, que surge con la cuestión de la culpa. Como hemos tenido ocasión de comprobar, esta concepción tucidídea de la epidemia se aparta radicalmente de la creencia tradicional en una plaga mítica, un fenómeno colectivo en el que apenas se distingue ninguna función individual, a no ser porque, en muchos de estos mitos, el padecimiento común se origina por la culpa de un único individuo, de cuyo castigo depende también, por tanto, la salvación de todos los demás. Así pues, la experiencia de la *peste*, cuya secularización pone en evidencia el papel individual en el fenómeno de la *anomia*, muestra también al mismo tiempo la importancia de esta autosuficiencia del individuo para la armonía social, lo que sin duda constituye un descubrimiento de la democracia ateniense, tal y como Tucídides ha sabido reflejar con esta antilogía de luz y oscuridad.

La presencia de las leyes en el discurso de Pericles –a diferencia de lo que ocurre en otros discursos, que ilustran con ejemplos históricos el amor de los atenienses por la justicia– recibe también una luz nueva al ser contemplada desde la *anomia* que caracteriza el fenómeno de la *peste*, pues, en el relato tucidídeo, dicha *anomia* ya no es un elemento inseparable del fenómeno mítico o religioso de la *peste*, sino un proceso con una dimensión estrictamente humana que consiste en la pérdida del respeto individual por todas las leyes y conlleva, por tanto, según acabamos de ver, la destrucción del verdadero fundamento de la convivencia democrática.³⁶² Es, pues, desde

³⁶² Cf. J. E. Ziolkowski (1981), págs. 182-183, quien justifica, no obstante, esta divergencia respecto a la tradición por el contexto histórico del discurso. La *anomia* que impera en la descripción de la *peste* anuncia, pues, la *anomia* que caracteriza la *stasis*, y, por tanto, la guerra del Peloponeso en su conjunto. C. W. Macleod (1996, pág. 128) ha señalado cómo en la descripción de la *stasis* de Corcira es la oposición explícita entre φύσις ἀνθρώπων (III 82, 2) y νόμων / νόμῳ (III 82, 6) la que refuerza la idea que recorre todo el pasaje “that it is human nature which the *teaching* of war and faction reveals”.

esta perspectiva como pueden ser contemplados igualmente otros momentos de la antítesis que surge de la yuxtaposición de estos dos pasajes, pues, si bien muchos de ellos están basados en tópicos del género del epitafio, la originalidad de esta dimensión individual del elogio de Atenas sirve, sin duda, para iluminar también los demás rasgos de la democracia ateniense que aparecen en el discurso fúnebre. Otro de los tópicos del género, el elogio de la libertad, puede ser contemplado igualmente, gracias a este juego de antítesis e inversión, como una expresión abstracta de esa luz que surge cuando se comprende el fundamento último de la *anomia* producida durante la *peste*. Ciertamente, ninguna abstracción podría mostrar con mayor claridad cómo la destrucción de la armónica convivencia democrática consiste en una renuncia individual a la libertad en la situación extrema creada por la epidemia. En la Atenas de la *peste*, en efecto, el temor al contagio acaba destruyendo las convicciones personales sobre el respeto a la ley. Pero, paradójicamente, el resultado de esa renuncia conduce finalmente a ese tenebroso triunfo de la muerte con el que culmina la descripción tucídídea, un triunfo que expresa, según hemos visto, el carácter paradójico de este vano intento de escapar de la muerte.³⁶³ Al poner en evidencia la fragilidad de la ley, la antilogía tucídídea muestra, pues, con verdadera claridad cómo la ley constituye el verdadero fundamento de la libertad, pues en este juego de luces y sombras sólo la libertad triunfa sobre la oscuridad de la muerte.³⁶⁴ Después de haber hecho referencia al incumplimiento de los ritos funerarios (II 52) –que simboliza por sí mismo con verdadera fuerza emotiva la quiebra

³⁶³ T. Rood (1998a, especialmente pág. 80) ha observado cómo en la obra tucídídea abundan las paradojas, al modo herodoteo o trágico, “exposing how people prompt what they fear by trying to avert it”. Desde este punto de vista, la versión lucreciana de la *peste* resulta bastante más fiel al original de lo que se suele reconocer (cf. M. R. Gale, 1994, pág. 227), cuando, apartándose de la literalidad de su modelo, asegura que todos aquellos que renunciaron al cuidado de los enfermos por temor al contagio y a la muerte murieron ellos mismos también solos y abandonados (VI, 1239-1242).

³⁶⁴ La abstracción del discurso fúnebre y su tratamiento eufemístico de la muerte, así como la descripción de la propia ceremonia oficial de la que el discurso forma parte y que proporciona a los caídos en combate una gloria imperecedera son todos ellos elementos que contrastan con la oscuridad de ese triunfo de la muerte que caracteriza la descripción de la *peste*, en la que Tucídides ha concedido tanta importancia al abandono de los cuerpos insepultos (cf. M. Palmer, 1992, pág. 30). Para los ecos verbales que crean dicho contraste, cf. H. Konishi (1980).

de todas las convenciones y el triunfo de la muerte que dicha quiebra supone—, el historiador centra definitivamente su relato en la dimensión moral de la epidemia (II 53) y comienza a ocuparse de todos los demás aspectos de la vida en común a los que esa ruptura de las normas se extendió, utilizando para ello el término ἀνομία:

πρωτόν τε ἤρξε καὶ ἐς τᾶλλα τῇ πόλει ἐπὶ πλεον ἀνομίας τὸ νόσημα. (II 53, 1)

De esta forma, el término ἀνομία —poco frecuente, por otra parte, en el griego de la época— adquiere en el relato del historiador el carácter de un verdadero concepto.³⁶⁵

Ésta es, por tanto, la sabiduría trágica que la descripción de la *peste* arroja sobre el discurso fúnebre, y es desde ella como parece conveniente valorar los elementos tradicionales que lo componen, herederos muchas veces de una ética aristocrática, pero que forman parte, sin lugar a dudas, de ese saber tradicional sobre el que Tucídides ha realizado su análisis secularizado de la epidemia, según hemos ido viendo a lo largo de este trabajo. Muchas de estas ideas proceden, en efecto, de una larga tradición en la que se ha reflexionado sin cesar sobre la condición humana y sobre cuál debe ser la actitud individual ante la muerte, y continúan de hecho formando parte de las nuevas formas de reflexión que caracterizan el espíritu racionalista e ilustrado del siglo V a. C., o siguen apareciendo incluso en épocas posteriores. La originalidad de Tucídides, como trato de mostrar en este trabajo, no es en absoluto incompatible con dicho saber tradicional, pues el proceso de secularización sobre el que su análisis de la *peste* se fundamenta ha tenido lugar precisamente en el seno de esa tradición. Importa subrayar en este momento el carácter abstracto de todos los conceptos que definen la convivencia democrática, de tal manera que esta distinción entre conceptos abstractos e “ideales”, como se los denomina

³⁶⁵ El abstracto ἀνομία aparece tan sólo en el fragmento *Sísifo* de Critias, en el Anónimo de Jámblico y en Heródoto, I 96-97 (cf. R. Thomas, 2006). Para la relevancia de esta abstracción tucidídea, cf. *supra*, n. 345.

habitualmente, pueda servir para recuperar con un mínimo de confianza el valor educativo de este legado de la democracia periclea, un legado que conservamos sin duda gracias a la extraordinaria capacidad de abstracción del historiador ateniense.³⁶⁶

El valor educativo de la virtud política definida por Pericles en términos individuales se aprecia con nitidez cuando se compara tal definición con la teoría política de la que emana la armonía social en el régimen político espartano. La confrontación de ambos sistemas políticos, así como de los caracteres de ambos pueblos, constituye un recurso utilizado habitualmente en la literatura ateniense para la propia definición. A la hora de valorar el uso que el propio Tucídides hace también de esta contraposición, hay que tener en cuenta, tal y como J. Ober (2005) ha señalado, la posibilidad de que el historiador ateniense estuviera participando con tal recurso retórico en el debate político suscitado en un contexto histórico concreto, el de la amnistía que permitió la recuperación de la democracia en la Atenas de finales del siglo V a. C.³⁶⁷ La hipótesis de J. Ober es, a mi juicio, altamente verosímil y enormemente fructífera para la interpretación, pues ayuda a situar la obra tucídica en su contexto

³⁶⁶ A. M. Parry (1972, pág. 300) ha llamado la atención sobre el carácter conceptual que posee la imagen de Atenas legada por Tucídides en su historia, una obra consciente de que ella misma constituye el triunfo de la memoria gracias al cual Atenas logra su verdadera victoria: “There [en el último discurso de Pericles, II 60-64, especialmente II 64] the historian suggests that there is a valid sense in which it does not matter whether Athens falls or not, because the quality of her memory will remain; and that Pericles was clearly aware of this sense. As conception in the present becomes fact in the past, so fact in the past, in this case the uniqueness of Athenian power at the moment of history, *stays alive in the present as concept*. In this way, Periclean Athens under Pericles remains an ineffaceable image in the mind, the city is truly invincible, and to fix this image is precisely the purpose of Thucydides’ account”. (El subrayado es mío). El intento de esquematización del pensamiento del historiador expuesto anteriormente ha estado inspirado, en buena medida, por estas palabras de A. Parry, que proporcionan un impulso decisivo a la labor de recuperación de la democracia ateniense como modelo; un impulso cuyo valor se aprecia aún más si se tiene en cuenta la profundidad de sus propios comentarios sobre el pesimismo de una obra que él mismo ha interpretado como metáfora del abismo infranqueable entre λόγος y ἔργον (cf. A. Parry, 1957). Para este carácter de memorial con el que ha sido concebida la obra tucídica como una especie de discurso fúnebre, cf. H. R. Immerwahr (1960), quien señala cómo *La guerra del Peloponeso* se convierte de este modo en un auténtico ἔργον del espíritu, así como J. de Romilly (1966b). Sobre el tono elegíaco del último discurso de Pericles (II 60-64), auténtico epitafio de Atenas, cf. *ibid.* y W. R. Connor (1984), págs. 70-71. Estos dos discursos que enmarcan la descripción de la peste constituyen, según A. M. Parry (1957, pág. 176), “the heart of Thucydides’ History”.

³⁶⁷ Cf. J. Ober (2005). Sobre la amnistía del 401 a. C., cf. N. Loraux (1997a). De acuerdo con la formulación de J. de Romilly (1989, pág. 152), la amnistía estuvo precedida por una “predicación moral” que salvó no sólo a Atenas, sino incluso “el propio futuro de la idea de libertad”.

histórico, es decir, ayuda a comprender que su dimensión ética y política ha sido concebida como una contribución a dicho debate así como, por tanto, como una forma de colaboración a la consolidación de la democracia. Al mismo tiempo, dicha hipótesis justifica la reflexión contemporánea sobre los conceptos que definen este régimen político, pues, como estoy tratando de demostrar, el legado de la democracia ateniense que Tucídides ha sabido transmitir a la posteridad en su obra es el fruto de la reflexión sobre una auténtica experiencia, por lo que, en sentido estricto, su resultado debe ser considerado conceptual y abstracto, antes que ideal. Pues bien, es desde esta perspectiva como voy a tratar de interpretar también la presencia en el discurso de Pericles de ciertas nociones tradicionales que, en un principio, parecen conferir un carácter aristocrático a su definición de democracia.

Pues bien, como procedente de la ética aristocrática ha sido considerado un término como *αἰσχύνῃ*, en el que en última instancia se resume la convicción personal que fundamenta el respeto a las leyes en la democracia ateniense, de acuerdo con la exposición de Pericles. Es posible que esta definición, sin embargo, tenga muy presentes las consecuencias que dicho concepto comporta para el desarrollo de la noción de individuo. Ciertamente así se deduce tanto de la propia estructura del discurso³⁶⁸ como de la comparación con otros textos, no sólo dentro de la propia obra tucidídea sino incluso fuera de ella; textos que hay que situar también probablemente en el contexto de este debate político, en el que, como estamos empezando a comprobar, está en juego el verdadero valor del gran descubrimiento político de Atenas. Mientras que en

³⁶⁸ Tal y como se asegura en la introducción (II 36, 4), el discurso se ocupa tanto de la forma de gobierno de Atenas (τε ἐπιτηδεύσεως...καὶ πολιτείας) como del carácter de los atenienses (τρόπων), y así en II 37-39 se define la democracia, mientras que en II 40 el interés se centra en los individuos (cf. J. S. Rusten, 1985, pág. 17). El desarrollo de la argumentación, especialmente en el pasaje que nos ocupa (II 37, 2-3), permite comprender, no obstante, cómo la fundamentación última de la democracia es individual, por lo que tal estructura está plenamente justificada.

la democracia ateniense el cumplimiento de la ley se basa en un respeto que es fundamentalmente un sentimiento personal –en la ciudad democrática la noción tradicional de “vergüenza” implica una interiorización de la norma y ha adquirido, por tanto, un sentido de respeto por uno mismo–, el sistema político espartano, además de confiar en la severidad de los castigos, promueve la obediencia a la ley en virtud de un concepto de vergüenza colectiva totalmente contrapuesto al democrático, pues apenas se confía en las posibilidades del individuo para asumir las necesarias limitaciones impuestas por la convivencia.³⁶⁹ Esta diferente concepción de la “vergüenza” origina diferentes hábitos sociales, y es igualmente en el contexto de este debate como puede ser entendida también la referencia periclea a la tolerancia característica de la vida ateniense (II 37, 2), pues dicha virtud no es sino un reflejo sobre los demás del respeto que cada uno siente por sí mismo en la sociedad democrática. Las consecuencias educativas de ambas concepciones son, además, evidentes, pues, en tanto que el sistema espartano está basado únicamente en la coerción social, la Atenas democrática, en cambio, puede confiar en las posibilidades de desarrollo individual como una forma de integración social al tiempo que de perfeccionamiento del propio individuo.³⁷⁰ Desde las inquietudes del lector de hoy en día, tal vez sea éste el aspecto que confiere una

³⁶⁹ *La República de los lacedemonios* de Jenofonte muestra hasta qué punto la vida política en Esparta está inspirada por una moral de “vergüenza” en sentido arcaico, pues, al mismo tiempo que se identifica la virtud política con el valor militar (cf. especialmente la identificación entre cobardía e infracción de la ley en X, 7), se hace depender éste, en última instancia, del control social impuesto por una vergüenza colectiva (IX, 4-6). En el discurso tucidídeo de Arquidamo (I 84, 3) el término αἰσχύνη así como el tradicional αἰδώς aparecen relacionados no con la obediencia a las leyes o con la virtud política, sino con el valor militar, y ambos poseen un claro carácter de control social; el imperio de la ley parece surgir, en cambio, de una rigurosa educación. Los valores practicados de esta forma en ambos ámbitos definen la virtud espartana de la moderación: πολεμικοὶ τε καὶ εὐβουλοὶ διὰ τὸ εὐκοσμον γιγνόμεθα, τὸ μὲν ὅτι αἰδῶς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει, αἰσχύνης δὲ εὐψυχία, εὐβουλοὶ δὲ ἀμαθέστερον τῶν νόμων τῆς ὑπεροψίας παιδευόμενοι καὶ ξὺν χαλεπότητι σωφρονέστερον ἢ ὥστε αὐτῶν ἀνηκουστεῖν. / “Somos valerosos en la guerra y prudentes en las decisiones gracias a la moderación de nuestra conducta; lo primero porque el sentimiento del honor está muy ligado a la moderación, y de este sentimiento de vergüenza ante el deshonor arranca el valor; y somos prudentes en las decisiones porque hemos sido educados con demasiada sencillez para poder sentir desprecio por las leyes, y con una moderación tan unida al rigor que no podemos dejar de escucharlas”. El propio discurso fúnebre alude también al rigor de la educación en el que la disciplina espartana se basa (II 39, 1).

³⁷⁰ Como J. Ober (2006, pág. 149) ha subrayado, el discurso de Pericles muestra cómo “the democratic polis was a system of education”.

mayor actualidad al discurso fúnebre de Pericles, y, con él, al relato de la descripción de la *peste* así como a la obra tucidídea en su conjunto. Una actualidad que procede, como digo, del carácter de auténtica experiencia que supuso el redescubrimiento de los valores democráticos en la Atenas del siglo V a. C.

Esta perspectiva ayuda, por tanto, a sopesar con un mayor rigor el origen aristocrático con el que, según estamos viendo, se ha pretendido en ocasiones cuestionar el carácter democrático de algunos de estos valores.³⁷¹ La propia narración tucidídea muestra cómo se puede rastrear el origen de dichos valores a lo largo de la historia de la cultura griega, pues sin duda ellos mismos son el resultado de una larga tradición. De hecho, desde una visión ateniense, como la proporcionada por Tucídides, la guerra del Peloponeso aparece como una gran crisis de los cimientos de la convivencia griega, una serie de convenciones comunes de las que los propios valores de la democracia ateniense emanan también. Lo cierto es que en el discurso fúnebre se asocia este sentimiento de “vergüenza” con las “leyes no escritas”, cuyo posible carácter aristocrático también ha sido señalado en alguna ocasión.³⁷² Es plausible, sin embargo, que Tucídides se refiera con ellas a esos valores comunes, típicamente griegos, que constituyen el fundamento de los valores democráticos. De ser así, se comprende su relevancia en el discurso, pues, por una parte, las leyes no escritas indican el origen de esta noción de responsabilidad individual, fundamental para la democracia; y, por otra,

³⁷¹ Al criticar el carácter aristocrático que el término *αἰσχύνη* confiere al discurso fúnebre, N. Loraux (1981, págs. 187 y ss.) sólo tiene en cuenta su origen y su función en las sociedades arcaicas, denominadas en ocasiones “culturas de vergüenza” (cf. B. Snell, 1946 y E. R. Dodds, 1951), desatendiendo este proceso de interiorización con el que Pericles ha definido la democracia. Tal y como J. Ober (1989, pág. 291) ha señalado, el carácter aristocrático de los valores del discurso fúnebre no es en absoluto incompatible con el ideal igualitario de la democracia, antes al contrario: “Undeniably, aristocratic values were incorporated into the political ideology of classical Athens. However, the aristocratic *ethos* and terminology did not serve to suppress or undermine egalitarian ideals, but rather aristocratic ideals were made to conform to the needs of the democratic state. The ‘nationalization’ of the ideals of *καλοκαγαθία* and nobility of descent does not represent a rejection of equality among citizens; rather, it demonstrates the power of popular ideology to appropriate and transvalue terms that had formerly implied the exclusivity of a few within the citizen group”. Cf. también K. Raafaub (1996) e I. Morris (1992), págs. 144 y ss.

³⁷² Cf. N. Loraux, 1981, págs. 185-187.

son comunes a todos los griegos, por lo que su incumplimiento durante la guerra del Peloponeso pone en evidencia, tal y como el historiador ha sabido comprender, el carácter de guerra civil de la contienda.³⁷³ Las leyes no escritas parecen representar, por tanto, el fundamento último en el que el sistema democrático reposa, pues son ellas las que inspiran la responsabilidad en la que se basa el orden que impera en todos los ámbitos de la vida ateniense. De hecho, el discurso también menciona el respeto a las leyes escritas y a la autoridad política, utilizando para ello el término δέος, que posee, como parece verosímil desde esta perspectiva, un profundo contenido moral.³⁷⁴

Así pues, lejos de ser un indicio del carácter aristocrático de la democracia ateniense o de la falta de un pensamiento político típicamente democrático, la referencia a las leyes no escritas pone de manifiesto, por una parte, la verdadera relevancia del concepto de libertad para la definición de este régimen político, pues ayuda a comprender cómo es un mismo concepto de libertad el que se despliega en el ámbito de las relaciones privadas, donde impera la tolerancia, y en el público, donde el imperio de la ley se basa en un respeto cuyo fundamento último es de orden moral.³⁷⁵ Por otra

³⁷³ Sobre el carácter no exclusivamente ateniense de estas leyes no escritas, cf. A. W. Gomme, *HCT*, II, págs. 113-116. J. de Romilly (1971, págs. 25-49) ha argumentado que éste y otros pasajes de la literatura del siglo V a. C. —como *Antígona* de Sófocles— ponen de manifiesto una tendencia a contrarrestar la fragilidad de la ley escrita. La fragilidad de la ley es el resultado tanto de una crisis intelectual —al ponerse en evidencia su relativismo— como de la crisis política vivida durante la guerra del Peloponeso. Como consecuencia de esta crisis, las leyes no escritas experimentan una evolución desde un fundamento religioso a otro más moral y laico: “... non contents d’avoir inventé la loi morale de caractère religieux, les Grecs du V siècle devaient également inventer la loi morale fondée sur la conscience humaine”. Cf. también J. de Romilly (1989), pág. 92. Hay que tener en cuenta, como la propia J. de Romilly señala también, que existe una casi total identidad entre estas leyes no escritas y las “leyes de los helenos”, como la del respeto de los ritos fúnebres; se trata en realidad de una diferencia de término: la denominación de “leyes de los helenos” es más positiva y se corresponde, como se aprecia en Eurípides, a la tendencia política del panhelenismo, es decir, al sentimiento de una necesidad de solidaridad entre los griegos. Estas leyes, de clara vocación universal, son el principio de una ley natural así como de un derecho de gentes para las relaciones entre las *poleis*.

³⁷⁴ Cf. J. de Romilly, 1956b, págs. 126-127.

³⁷⁵ Según H. Diller (1962, pág. 658) la fascinación de Tucídides por la democracia periclea procede de esa confianza “aristocrática” en la libertad. Para el desarrollo del concepto democrático de libertad, cf. K. Raaflaub (1983), págs. 285 y ss. Resultan sumamente interesantes las observaciones de C. Farrar (1988, especialmente págs. 28-30) sobre cómo el discurso fúnebre muestra, en general, que las virtudes aristocráticas se cultivan y expresan en el ejercicio de la libertad política. Para esta armonía entre lo privado y lo público, cf. también W. R. Connor (1984), págs. 68-69. J. de Romilly (1989, pág. 96) ha señalado la αἰσχύνη, en concreto, como base de la libertad ciudadana.

parte, además, la referencia a las leyes no escritas resulta imprescindible para comprender tanto el análisis de la guerra realizado por el historiador en virtud de la analogía entre *polis* e individuo, como el resultado de dicho análisis. Dicho resultado consiste en muy buena medida, ciertamente, en el descubrimiento de que la guerra significó una sistemática destrucción de todas esas “leyes no escritas”, una destrucción, por tanto, no sólo del verdadero fundamento de la convivencia democrática, sino también de la comunidad helénica que compartía tales convenciones. Como trato de mostrar en este trabajo, la obra de Tucídides ayuda a comprender que los orígenes de los valores democráticos son, en efecto, típicamente griegos y comunes a toda la Hélade.

Lo cierto es, desde luego, que una visión semejante de la guerra del Peloponeso sólo puede proceder de Atenas, pues la capacidad educativa que impulsa dicha visión sólo pudo haber sido concebida desde la clara conciencia de este valor de la democracia, que consiste fundamentalmente, como estamos viendo, en el descubrimiento de la libertad y la responsabilidad individuales.³⁷⁶

Desde esta perspectiva adquiere pleno sentido la circunstancia, por otra parte bien conocida, de que la tradición haya atribuido a Tucídides el célebre epigrama en el que, con motivo de la muerte de Eurípides, se glorifica a Atenas como “la Hélade de la Hélade”:

³⁷⁶ El origen democrático de este descubrimiento del individuo ha sido apuntado J. V. Morrison (1994) y por J. de Romilly (1984, pág. 10). Para una valoración del análisis de los comportamientos individuales como fundamento de la labor historiográfica de Tucídides en tanto que experiencia democrática, cf. H. Patzer (1937), especialmente pág. 81, W. Schadewaldt (1934) y J. H. Finley (1942), cap. VII y págs. 319-321. Si Tucídides cree en la naturaleza humana, “es en la medida en que ésta se expresa en la ciudad” (cf. P. Vidal-Naquet, 2000, pág. 97, así como J. Marincola, 1997, pág. 22). Un sentido semejante tienen también las observaciones de A. P. Parry (1970, pág. 187) sobre el tipo de abstracción que caracteriza la prosa de Tucídides y que él mismo denomina “social”, pues los conceptos tucidideos “always imply a clear human state or a clear mode of behaviour: they have not lost dramatic and human reference”. C. Farrar (1988, cap. V, especialmente pág. 134 y 1 y ss.) ha insistido en el carácter de experiencia histórica de las enseñanzas del historiador sobre la naturaleza humana, pues el lector aprende “from a history of interpreted interactions and interacting interpretations”, y no, desde luego, de leyes generales o de verdades universales. La obra de Tucídides contiene, por tanto, según C. Farrar, en contra de lo que se ha afirmado muchas veces (cf. N. Loraux, 1981, págs. 180 y 219-222), una auténtica teoría política sobre la democracia. Más recientemente, S. Goldhill (2002, págs. 43-44) ha puesto en relación el desarrollo de la prosa con el de la propia democracia y su cultura de discusión pública y responsabilidad individual.

Ἑλλάδος Ἑλλάς, Ἀθῆναι

Como he tratado de mostrar en este capítulo, el análisis de los comportamientos individuales que ha hecho posible la interpretación tucidídea de la guerra del Peloponeso resulta decisivo probablemente para el desarrollo de esa conciencia de la democracia sobre los orígenes de sus propios valores así como sobre su capacidad educativa.³⁷⁷

La interpretación de la descripción de la *peste* sirve, pues, para iluminar en toda su profundidad la vocación panhelénica de *La guerra del Peloponeso*, tantas veces negada o ignorada por la crítica. Se hace posible, de esta forma, comenzar a comprender la influencia que esta visión de la guerra pudo llegar a ejercer en el posterior desarrollo del movimiento panhelénico protagonizado por Atenas.³⁷⁸ Por otra parte, se convierten en superfluas las disquisiciones sobre la limitación del significado del término *παίδευσις* con el que Pericles define la capacidad educativa de la democracia ateniense,³⁷⁹ pues se comprende hasta qué punto ha sido la raíz política de dicha

³⁷⁷ Cf. Antología Palatina, VII 45 y J. de Romilly (1947), págs. 136-137. La afinidad existente entre esta visión tucidídea y el panhelenismo de Isócrates ha sido apuntada por G. Mathieu (1918), especialmente pág. 125. Para la influencia de Tucídides en Demóstenes, cf. F. G. Hernández Muñoz (1994). Los estudios más recientes sobre el concepto de panhelenismo señalan la relevancia de los elementos culturales que lo conforman (cf. J. M. Hall, 2002), así como la larga tradición en la que han ido surgiendo sus distintas formas de expresión, con lo que se aprecia que se trata de un “concepto panhelénico” y no exclusivamente ateniense (cf. L. Mitchell, 2007). Creo, no obstante, que este análisis del texto tucidídeo puede servir para subrayar la importancia, dentro de esa tradición, de la guerra del Peloponeso en tanto que “experiencia ateniense”.

³⁷⁸ Según M. Intrieri (2002, págs. 163 y ss.), la guerra del Peloponeso, de acuerdo con la reconstrucción de Tucídides, parece indicar una transformación de la noción de identidad, de la *polis* a la Hélade.

³⁷⁹ Se suele comentar que en el discurso de Pericles, a diferencia de lo que ocurre en el *Panegírico* de Isócrates, o bien no hay ninguna intención educativa (cf. S. Hornblower, 1995, pág. 52), o bien la vocación educativa de Atenas se limita a la política y no tiene ningún carácter cultural (cf. J. de Romilly, 1947, pág. 132). Hay que tener en cuenta, sin embargo, la importancia para el desarrollo del pensamiento racional y científico, en general, de la ideología democrática reflejada en este discurso; para comprender que, tal y como Pericles asegura, la grandeza de Atenas dependiente fundamentalmente de su constitución política y de la libertad que ésta permite (cf. G. E. R. Lloyd, 1990, págs. 82-87).

capacidad –vinculada por Pericles a la autosuficiencia individual– la que ha convertido a Atenas en educadora de Grecia en todos los demás sentidos:

Ευνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος
παίδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν
ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἄν εἶδῃ καὶ μετὰ χαρίτων
μάλιστ' ἄν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὐταρκεῖς παρέχεσθαι.

*Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia, y que cada uno de nuestros ciudadanos individualmente puede, en mi opinión, hacer gala de una personalidad suficientemente capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias. (II 41, 1)*³⁸⁰

³⁸⁰ En su introducción al discurso, P. Varona Codeso (págs. 29-30) ha señalado lo actual que resulta esta identificación de “la perfección de Atenas como forma política con el libre desarrollo del individuo, campo de batalla de gran parte de la historia del pensamiento político occidental”.

IV.7. El arco y la lira: Apolo y la *peste*.

Esa nueva luz que la sombría descripción de la *peste* arroja sobre los luminosos ideales del discurso fúnebre, convirtiéndolos en auténticos conceptos políticos, procede, según hemos visto, de la capacidad de abstracción de Tucídides, pues, al transformar la “experiencia ateniense de la *peste*” en una experiencia histórica, su propia obra ha permitido el surgimiento de tales conceptos. La labor historiográfica, así concebida, es heredera, por tanto, de una tradición que considera la palabra como la única luz con la que el hombre logra triunfar sobre la oscuridad de la muerte. La lira de Apolo simboliza esa fuerza de la palabra, una fuerza que la tradición de la simbología apolínea ha asociado para siempre a la propia *peste* en la representación del dios como portador, al mismo tiempo, del arco y las flechas, capaces éstas de herir a los hombres y de provocar tales males colectivos.³⁸¹ Muchos de los elementos de la sabiduría tradicional cuya relevancia para el pensamiento o las observaciones del historiador he tratado de iluminar a lo largo de este trabajo están relacionados de una u otra forma con esta simbología así como con las ideas y enseñanzas que, a través de esta figura olímpica, han contribuido a conformar, en muy buena medida, la cultura, el pensamiento y la literatura de la Antigua Grecia. El propio historiador proporciona, como hemos visto, indicios suficientes para que el lector reconozca en su obra las huellas de esa tradición apolínea, que para él mismo constituye una fuente constante de conocimiento.

Tal vez uno de los momentos de la obra más sorprendentes e incomprensibles para la crítica es, precisamente, aquel en el que Tucídides cita el himno homérico a Apolo (III 104). Sorprende, desde luego, que una historia en la que –para desesperación

³⁸¹ La música de Apolo es “tan certera como sus flechas” (cf. C. García Gual, 2003, pág. 44). Para la profunda ambigüedad de Apolo -un dios al mismo tiempo puro e impuro, pío e impío-, cf. M. Detienne (1986), (1988).

de la crítica historiográfica— se omite sistemáticamente toda dimensión religiosa del conflicto contenga, sin embargo, una referencia de contenido religioso como ésta.³⁸² La austeridad estilística de la obra tampoco permite justificar satisfactoriamente la presencia del himno como una simple cita literaria, pues ésta es una práctica totalmente extraña al historiador. Espero que el análisis de la descripción de la *peste* haya servido para mostrar que las aproximaciones de este tipo resultan absolutamente insuficientes para comprender el sentido de una referencia que no es exclusivamente literaria ni tiene tampoco un contenido religioso en la acepción tradicional de estos términos.³⁸³

En el himno a Apolo se encuentra, como ya he señalado, un término de una familia léxica de singular relevancia en la literatura griega, cuya presencia en la descripción de la *peste* hace posible un análisis del pasaje sin las limitaciones con las que se suele abordar habitualmente su interpretación. El uso que el historiador hace de algunos términos de esa familia para referirse al síntoma del dolor en la descripción de la enfermedad, así como para describir sus consecuencias morales o incluso para aclarar, en su declaración programática, cómo se debe realizar la búsqueda de la verdad parece indicar, según hemos visto, cuál es el sentido con el que el lector debe interpretar la referencia al himno homérico. Esta cita permite al lector, en efecto, comprender en toda su profundidad la sabiduría contenida en la descripción de la *peste*. Esta sabiduría no es ya, en sentido estricto, religiosa ni tradicional, pues consiste precisamente en la negación del origen divino o sobrenatural de la epidemia. Sin embargo, ella misma

³⁸² Sobre el carácter religioso de los himnos homéricos, cf. J. Strauss Clay (1989), pág. 267.

³⁸³ Aunque sí cita inscripciones, Tucídides no cita nunca textos literarios; tan sólo en I 9, 4 reproduce sin citarlo un verso de la *Ilíada* (II 108). Llama la atención también el diferente tratamiento que el historiador da en esta ocasión al testimonio homérico, pues no toma ninguna de las precauciones críticas que caracterizan su *Arqueología* (cf. S. Hornblower, *CT*, I, págs. 517-525). La presencia del himno resulta, por tanto, bastante difícil de justificar como una simple prueba de la antigüedad de los festivales délicos o como demostración de la autoría homérica del himno (para tales explicaciones, cf. R. Nicolai, 2003, pág. 102). S. Hornblower (2004, págs. 312-313) justifica este interés de Tucídides por los orígenes de los festivales suponiendo que este “capítulo délico” de su obra tiene una deuda literaria con la lírica pindárica, especialmente con los peanes, hoy perdidos, que Píndaro escribió para Delos. Por supuesto, la referencia al himno sirve para crear un contraste entre el pacífico pasado de la isla y el convulso presente (cf. D. Lateiner, 1977a, pág. 46).

conserva la dimensión moral con la que se concebía el fenómeno de la *peste* en la religión olímpica, y, gracias a ello, ha podido proporcionar al historiador algunos criterios de observación y descripción del mal en las dos dimensiones que surgen de la secularización de este fenómeno: la física y la moral.

Pues bien, los versos citados por Tucídides pertenecen a la primera parte del himno, conocida como *Himno Délico* y considerada tradicionalmente independiente de la segunda, el llamado *Himno Pítico*. La cita de Tucídides, de hecho, ha sido utilizada por la crítica como un argumento decisivo en favor de la antigua existencia de dos himnos diferentes que en algún momento fueron engarzados para constituir el poema tal y como lo conocemos. Sin embargo, a medida que la interpretación ha ido reconociendo los diferentes elementos que conforman la unidad temática y formal del himno, la discusión sobre una división originaria ha quedado en un segundo plano. En cualquier caso, es probable que la cita de Tucídides evoque ya en su propia época el himno completo, a pesar de que sólo se mencionan algunos versos de su primera parte. Lo cierto es que en los versos citados por el historiador se encuentra el término *ταλαπείριος*, cuyas connotaciones no son sólo literarias o religiosas, sino que despliegan en la descripción de la *peste*, a través del eco que suscitan en el abstracto *ταλαιπωρία*, todo un complejo de ideas y enseñanzas que la tradición ha asociado a la figura de este dios olímpico. Este eco invita, desde luego, a buscar en esta referencia literaria del historiador otras posibles orientaciones para la interpretación del pasaje que nos ocupa y para la comprensión de su integración en la obra, pues, según estamos comprobando, los ecos que recorren la obra tucidídea no son caminos con un único sentido, sino que crean, más bien, complejas resonancias que amplían constantemente la significación de lo narrado. En los versos reproducidos por el historiador llama la

atención, en primer lugar, la singular σφραγίς del poeta, que se presenta en el himno como el aedo “ciego” que “habita la abrupta Quíos”:

ἄτυφλός ἀνήρ, οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἐνὶ παιπαλοέσση

Tucídides concluye su cita con este verso, después de haber identificado al ciego de Quíos con el propio Homero. Antes de citar los versos 165-172 del himno, en los que aparece la σφραγίς, Tucídides afirma:

ὅτι δὲ καὶ μουσικῆς ἀγῶν ἦν καὶ ἀγωνιούμενοι ἐφοίτων ἐν τοῖσδε αὖθις δηλοῖ, ἃ ἔστιν ἐκ τοῦ αὐτοῦ προοιμίου· τὸν γὰρ Δηλιακὸν χορὸν τῶν γυναικῶν ὑμνήσας ἐτελεύτα τοῦ ἐπαίνου ἐς τὰδε τὰ ἔπη, ἐν οἷς καὶ ἑαυτοῦ ἐπεμνήσθη.

Que también había un certamen musical y que la gente acudía para concursar, lo prueba de nuevo Homero en los versos siguientes, pertenecientes al mismo Himno; después de celebrar el coro de las mujeres de Delos, termina su elogio con estos versos, en los que hace mención de sí mismo: (...) (III 104, 5)

Como ya he dicho, la forma en que el historiador ha presentado estos versos en su obra se ha considerado un indicio de que aquí concluía el himno originario, el *Himno Délico*.³⁸⁴ Parece bastante probable, sin embargo, que lo que aquí concluye sea más bien una de las partes de las que el himno se compone, la que contiene el elogio de la propia poesía y constituye, por tanto, un auténtico “himno a la poesía”.³⁸⁵ Lo cierto es que, sea cual sea la identidad del aedo que ha dejado su firma en estos versos –Homero, como Tucídides supone, o cualquier otro–, lo verdaderamente significativo de esta σφραγίς no es dicha identidad, sino la identificación que esta referencia a la ceguera permite establecer con toda una tradición poética, pues en la figura del aedo ciego se concentra,

³⁸⁴ Sobre esta cuestión, cf. E. Drerup (1937), especialmente págs. 81-82 y 100-102, quien, a pesar de aceptar una división originaria del himno, critica las interpretaciones del texto tucídideo con las que D. Ruhnken y F. Jacoby tratan de fundamentar tal hipótesis.

³⁸⁵ Cf. M. C. Leclerc (2002).

como ya hemos visto anteriormente, un auténtico saber tradicional que ha equiparado la privación de la vista con la posesión de una sabiduría o un arte superiores.³⁸⁶

Como he tratado de poner de relieve a lo largo de este trabajo, las diversas asociaciones entre luz y oscuridad que caracterizan la cultura griega recorren igualmente la obra tucidídea, creando un complejo juego de luces y sombras. He tratado de mostrar también en páginas anteriores cómo es muy posible que esta enseñanza tradicional sobre la profunda lucidez que surge de la oscuridad de la ceguera y, en general, del sufrimiento humano haya guiado las observaciones del historiador en el momento de constatar los síntomas físicos de la enfermedad y haya conferido a esas marcas que la *peste* dejó sobre los cuerpos de los supervivientes el simbolismo depositado por la tradición no sólo en la condición de la ceguera, sino, en general, en toda forma de privación física. La experiencia de haber sobrevivido a la *peste* constituye, en este sentido, un auténtico testimonio del dolor, comprensible para cualquiera que sepa reconocer sus huellas. Al presentarse como un superviviente de la *peste*, Tucídides también ha dejado en el proemio de su descripción una firma que, como la del ciego de Quíos, identifica su testimonio, mucho más allá de una simple atribución personal, como un auténtico conocimiento del dolor humano, y, de esta forma, ha indicado al lector cuál es el verdadero valor de su obra.³⁸⁷

La σφραγίς del *Himno a Apolo* sirve, por tanto, para que el lector comprenda cuál es el tipo de sabiduría que puede alcanzar a través de ese testimonio. En efecto, lo que el ciego de Quíos solicita en el himno a las doncellas de Delos es que se conviertan en depositarias de esa σφραγίς, para que en el futuro la autenticidad de su poesía

³⁸⁶ Cf. M. C. Leclerc (2002), pág. 154, B. Graziosi (2002), págs. 146 y ss. y B. Graziosi-J. Haubold (2005), págs. 22 y ss.

³⁸⁷ Sin hacer referencia al paralelismo que estoy comentando, F. Hartog (2000, pág. 7) sugiere que Tucídides se ha apropiado del papel representado en la tradición literaria por el aedo ciego, con su saber omnisciente.

pueda ser reconocida por cualquier visitante que llegue a la isla. Y ese visitante al que va dirigida la poesía del aedo es denominado *ταλαπείριος*, pues es precisamente la doliente condición humana la que hace necesaria la palabra del poeta:

ἀλλ' ἄγεθ', ἰλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν,
χαίρετε δ' ὑμεῖς πᾶσαι. ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε
μνήσασθ', ὅππότε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἐνθάδ' ἀνείρηται ταλαπείριος ἄλλος ἐπελθών·
“ὦ κοῦραι, τίς δ' ὕμιν ἀνὴρ ἥδιστος ἀοιδῶν
ἐνθάδε πωλεῖται, καὶ τέω τέρπεσθε μάλιστα;”
ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθαι ἀφήμως·
“τυφλὸς ἀνὴρ, οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἐνὶ παιπαλοέσση.”

*Mas ea, que Apolo y Ártemis con él sean propicios,
y a todas vosotras adiós. De mí, empero, acordaos
en el futuro, cuando un hombre de los que en la tierra viven,
al llegar aquí de otro país tras largo sufrimiento, os pregunte:
“Doncellas, ¿quién entre los aedos que aquí acuden,
es el más dulce y aquel que mayormente os complace?”
Responded entonces todas al unísono, y de mí decidle:
“Es un hombre cieg, y habita en la rocosa Quíos”.
(III 104, 5)³⁸⁸*

De la misma forma, la búsqueda de la verdad que Tucídides propone al lector en su obra no puede estar exenta de dolor, pues lo que el lector reconocerá en ella, como el visitante de la isla de Delos, no es sino su propio dolor. Entre las divergencias que la cita tucidídea presenta respecto a los manuscritos del himno llama la atención la que se produce precisamente en la σφραγίς, pues, en lugar de *ξεῖνος ταλαπείριος ἐλθών*,³⁸⁹ en el texto tucidídeo aparece *ταλαπείριος ἄλλος ἐπελθών*. Esta divergencia ha dado pie, junto con algunas otras, a considerar que la versión tucidídea

³⁸⁸ A. W. Miller (1986) ha señalado la relevancia del término *ταλαπείριος* en esta σφραγίς, pues con él se establece un contexto y un motivo para la demanda del poeta, quien presenta de esta forma su poesía no ya como una forma de placer que sirve de consuelo para el sufrimiento, sino como verdad. Cf. también J. Strauss Clay (1989), págs. 52-55. Sobre la relación en general entre el dolor y la poesía en la tradición griega, cf. J. Griffin (1980), pág. 98: “Suffering produces song, and by song we understand that suffering is universal for men, comes from the gods, and must be accepted”.

³⁸⁹ ὅππότε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / ἐνθάδ' ἀνείρηται ξεῖνος ταλαπείριος ἐλθών (versos 167-168 de los manuscritos).

se aproxima más a la forma originaria del *Himno Délico*, aunque también ha sido interpretada como un error memorístico del historiador ³⁹⁰ o como una simple variante tradicional.³⁹¹ En cualquier caso, la forma ἄλλος transmitida por Tucídides refleja con mayor claridad la idea de sufrimiento compartido que él mismo ha querido transmitir a su obra, pues, en el contraste creado por ese impersonal “algún otro”, autor y lector se identifican con más inmediatez que en el contraste surgido también, sin duda, gracias a la forma “algún extranjero”.

Ésta es, en suma, la principal enseñanza de Apolo, el dios que ha dado a los hombres la poesía. En el himno en honor del dios esta enseñanza adquiere, de hecho, una especial relevancia. La irrupción en la idílica isla de Delos de ese hombre que conoce el sufrimiento –en esta σφραγίς del poeta con la que Tucídides termina su cita– rompe la ilusión creada por el poeta sobre la apariencia de inmortalidad de los jonios que allí se reúnen y constituye, por tanto, una primera referencia a ese mundo de los hombres que aparece más adelante claramente diferenciado del de los dioses por el dolor y la muerte, y ligado solamente a aquel otro gracias precisamente a Apolo.³⁹² Así pues, toda una tradición poética sobre el dolor de la condición humana resuena en el término ταλαπείριος.³⁹³ A través del término ταλαιπωρία y de otros términos de esta familia léxica, el eco de esa tradición se deja oír igualmente en la descripción tucidídea de la *peste* y se extiende desde allí por toda la narración de la guerra.

³⁹⁰ Cf. M. van der Valk (1977), pág. 445 y n. 21.

³⁹¹ Cf. A. Aloni (1989), págs. 111-112.

³⁹² El canto de las Musas (190-193) rompe la ilusión creada en Delos, al contraponer a los “dones inmortales de los dioses” (θεῶν δῶρ’ ἄμβροτα), los “sufrimientos de los hombres” (ἀνθρώπων τλημοσύνας); y al caracterizar la estirpe humana, en general, por todo aquello que la distingue de la divinidad (cf. J. T. Kakridis, 1937, pág. 105, A. W. Miller, 1986 y J. Strauss Clay, 1989, págs. 52-55).

³⁹³ Para este concepto de “resonancia” aplicado a la tradición épica, cf. B. Graziosi-J. Haubold (2005), págs. 41 y ss., así como pág. 147, donde se sitúa precisamente esta enseñanza del himno en el contexto de dicha tradición. Para la relación existente entre la religiosidad del himno a Apolo y la de la *Ilíada*, cf. también J. Griffin (1980), cap. VI.

El dios Apolo, como ya hemos visto, se encarga en la *Ilíada* de transmitir a los héroes la enseñanza de una fortaleza que procede directamente del propio dolor. Es muy posible, como he tratado de mostrar anteriormente, que las observaciones del historiador durante la epidemia sean deudoras en muy buena medida de un saber tradicional de este tipo. Una sabiduría que, en su relato secularizado de la *peste*, ha guiado tanto la constatación de los síntomas físicos de la enfermedad como la descripción de su dimensión moral. La *peste* de Atenas ha sido inmortalizada de esta forma por Tucídides como una de las primeras epidemias contagiosas de la historia de la medicina, pero, al mismo tiempo, como un encuentro con el dolor y la muerte, y es, por tanto, en el seno de una tradición que ha desarrollado una profunda conciencia sobre la mortalidad humana como debe ser entendida e interpretada. Ya en la propia *Ilíada* –auténtico “poema de la mortalidad”–, esa conciencia posee, desde luego, una innegable dimensión ética.³⁹⁴ Como he tratado de mostrar en un capítulo anterior de este trabajo, son precisamente los valores de respeto a los restos mortales promovidos en la *Ilíada* por los dioses olímpicos, y muy especialmente por Apolo, los que se incumplen, de acuerdo con las observaciones del historiador, no sólo durante la epidemia ateniense, sino durante el desarrollo de la guerra en general. Lo cierto es que en el poema épico los funerales constituyen algo más que un mero motivo literario, e incluso se puede afirmar que la *Ilíada* proporciona un valiosísimo testimonio de cómo la institución de los ritos fúnebres en la Grecia Antigua se encuentra estrechamente vinculada al impulso ético que emana de esta religiosidad olímpica.³⁹⁵ En esta conciencia de la mortalidad consiste

³⁹⁴ “It is the pressure of mortality which imposes on men the compulsion to have virtues” (cf. J. Griffin, 1980, pág. 93). W. Schadewaldt (1970, pág. 677) explica este origen apolíneo de la conciencia de la propia mortalidad en tanto que impulso ético en los siguientes términos: “Apollon (...) verweist den Menschen nicht nur: er entwirft ihn auf die Begrenztheit seiner Sterblichkeit und fordert, dass der Mensch dieser inne sei und sich in seinem Fühlen, Trachten, Denken nach Massgabe dieser sterblichen Begrenztheit verhalte. Dieses Verhalten ist dann *menschliches* Verhalten”.

³⁹⁵ Para la relación entre épica y ritos funerarios desde el punto de vista de su carácter institucional, cf. J. P. Vernant (1989), especialmente pág. 92 y *supra*, n. 190.

fundamentalmente, pues, la sabiduría ética que la tradición ha asociado a la figura del dios Apolo.

Cuando Apolo se dirige a Diomedes en el canto V de la *Ilíada* recordándole que no puede igualarse a los dioses, sus palabras contienen ya toda esa sabiduría, típicamente griega, que conforma la tradición épica y constituye el verdadero núcleo de las creencias relacionadas con la figura del dios delfico así como con la tradición de los oráculos:

(...) μηδὲ θεοῖσιν
ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.

(...) *No pretendas tener
designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los
dioses inmortales y la de los hombres que andan a ras de suelo.*³⁹⁶

Este aspecto de la religiosidad olímpica ha sido iluminado, como es sabido, por W. F. Otto (1961) en su clásico estudio sobre los dioses griegos. En pasajes como el que acabo de mencionar, Otto ha reconocido esta sabiduría como un rasgo esencial de la religión apolínea, y, de este modo, ha hecho posible una más adecuada valoración del carácter religioso de la literatura arcaica, no sólo de la tradición épica, sino también de la lírica, y, especialmente, de la poesía pindárica.³⁹⁷

En el dios Apolo los griegos han reconocido siempre a un educador,³⁹⁸ y, en este sentido, existe una clara coincidencia entre el papel que su figura desempeña tanto en los textos literarios como en las creencias relacionadas con su culto delfico y con su

³⁹⁶ *Ilíada* V, 440-442, cf. también XXI, 461-466 y XXIV, 33-54, comentado *supra*, IV.4 y n. 291.

³⁹⁷ Cf. W. F. Otto (1961), especialmente págs. 49-65.

³⁹⁸ Apolo es considerado por Platón (*República* IV, 427c3) πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητής; y, según Hesíodo (*Teogonía*, 347), el propio dios se encarga, junto con las Ninfas, de educar a los jóvenes: ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι. Esta función educativa de Apolo fue comentada por F. Dirlmeier (1939, pág. 284), señalando el carácter esencialmente delfico de la admonición de Apolo a Aquiles en *Ilíada* XXIV, 33-54 (cf. W. Schadewaldt, 1970, pág. 678 y *supra*, n. 291).

función oracular.³⁹⁹ Es necesario, por tanto, tener en cuenta este aspecto de la religiosidad griega para valorar con un cierto rigor la dimensión ética de la obra tucidídea, una dimensión que, según estoy tratando de demostrar, el propio historiador ha querido situar bajo la luz de todas esas enseñanzas.

Así pues, muchos de los motivos tradicionales que parecen haber guiado el análisis de Tucídides se encuentran asociados en la tradición a la figura del dios Apolo y son, por tanto, elementos característicos del pensamiento arcaico. No obstante, como trataré de mostrar a continuación, todos ellos han colaborado también al desarrollo de una nueva actitud ética que, aun procediendo de las enseñanzas tradicionales, se diferencia nítidamente de ellas por un mayor grado de interiorización de las normas. La obra de Tucídides constituye, a mi juicio, un valiosísimo testimonio de cómo el desarrollo del concepto de responsabilidad individual, fruto de esta evolución, se encuentra estrechamente vinculado al proceso de secularización que se llevó a cabo en la Grecia clásica, de forma simultánea, en diferentes ámbitos del conocimiento. Al igual que la medicina, el conocimiento psicológico que fundamenta las observaciones del historiador ateniense se sitúa también en este contexto. El análisis de Tucídides se basa, en efecto, en un concepto de “naturaleza humana” de carácter psicológico que emana de una visión secularizada de los comportamientos individuales.⁴⁰⁰ En este sentido, la obra

³⁹⁹ La hipótesis de J. Defradas (1954) sobre un origen sacerdotal de las enseñanzas delficas, desligadas de la literatura arcaica, carece, pues, de fundamento (cf. H. Lloyd-Jones, 1976, pág. 65). Según M. Delcourt (1955, pág. 18), “la mejor guía para entrar en Delfos y no perderse es la obra de Píndaro”, y es en ella donde hay que buscar el comentario de la “moral delfica”; cf. también M. P. Nilsson (1950), págs. 50-62, U. von Wilamowitz (1959), W. Burkert (1977), y W. Schadewaldt (1970), quien subraya la fuerza singular de esa influencia de la teología delfica sobre la literatura griega del siglo V a. C. A veces (cf. J. K. Davies, 1997) se niega esta dimensión ética de la religión apolínea tal vez sin demasiado fundamento.

⁴⁰⁰ Para el uso tucidídeo del término *σαφές*, asociado tradicionalmente al conocimiento divino y al que el historiador ha dado tanto un sentido de conocimiento empírico particular como de conocimiento abstracto, basado en los principios de la conducta humana, y, por tanto, con relevancia para el futuro, así como claramente diferente del conocimiento mítico (*τὸ μὴ μυθῶδες*), cf. T. F. Scanlon (2002) así como el famoso pasaje donde Tucídides afirma la utilidad de su historia (I 22, 4): *ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφές σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται.*

tucidídea resulta insustituible, a mi juicio, para comprender hasta qué punto ha sido relevante este momento de la historia del pensamiento griego, así como este momento histórico concreto de la Antigua Grecia, para el surgimiento de un concepto esencial en la historia de nuestra propia cultura como es el concepto de individuo. Lo cierto es, desde luego, que, pese a la grandeza de su mérito, la obra tucidídea debe ser comprendida en la corriente de esa “Ilustración griega” a la que pertenece, términos éstos que pueden designar certeramente la actitud racional de búsqueda de la verdad que caracteriza esta época, siempre y cuando se tenga presente que dicha actitud no consistió en una ruptura brusca con la tradición, sino que fue, más bien, el resultado de su evolución. Es precisamente teniendo en cuenta el papel desempeñado en dicha evolución por algunos elementos característicos del pensamiento arcaico como resulta posible situar *La guerra del Peloponeso* con mayor rigor y precisión en su propio contexto histórico-cultural. En este momento, al centrarnos definitivamente en la dimensión ética de la obra, que ha resultado iluminada gracias al análisis de todos estos motivos tradicionales, conviene, pues, intentar comprender hasta qué punto esta nueva actitud ética que se aprecia en el texto tucidídeo caracteriza en general la propia época del historiador.⁴⁰¹

Pues bien, no es fácil valorar el posible carácter religioso de la obra tucidídea y distinguir, por tanto, en qué medida su dimensión ética, ligada a las enseñanzas de la religiosidad olímpica, continúa siendo una enseñanza religiosa o constituye una ética secularizada. La verdad es que la actitud del historiador ante las cuestiones religiosas no siempre resulta absolutamente clara para la crítica. Es cierto que la referencia al *Himno a Apolo*, al igual que algunos otros momentos de la narración tucidídea, podría hacer sospechar en el historiador una actitud más próxima al pensamiento arcaico que al

⁴⁰¹ La polarización de la crítica ha contribuido a oscurecer la dimensión ética de la obra, pues Tucídides ha sido considerado o bien un racionalista ateo o agnóstico (cf. K. J. Dover, 1973, págs. 42-43) o bien un defensor de formas tradicionales de pensamiento y religiosidad (cf. F. M. Cornford, 1907).

racionalismo que se suele reconocer, no obstante, en su pensamiento y en su análisis de los hechos.⁴⁰² Según hemos tenido ocasión de comprobar a lo largo de este trabajo, la cuestión fue planteada por primera vez por F. Cornford, quien ofreció una interpretación de la obra tucídidea que situaba el pensamiento del historiador más cerca del mito que de la razón. El carácter racional de la labor historiográfica llevada a cabo por Tucídides ha sufrido desde entonces un cierto desprestigio, y los elementos tradicionales de su obra han sido valorados en ocasiones como un indicio del carácter arcaico de su pensamiento y como una prueba de que la obra se sirve con más frecuencia de recursos literarios que de un verdadero método científico de investigación. Espero que el análisis del pasaje de la *peste* ofrecido en este trabajo haya contribuido a aclarar en qué medida esos elementos tradicionales se utilizan en la obra tucídidea para llevar a cabo un análisis racional de los hechos. En el caso de la epidemia, en efecto, esta racionalidad resulta evidente cuando se comprende el proceso de secularización al que el historiador ha sometido las creencias tradicionales.

Pues bien, es desde esta perspectiva como parece necesario interpretar igualmente la dimensión ética de la obra, pues, como he tratado de mostrar también, esa secularización de la epidemia se encuentra directamente relacionada con la concepción secular del proceso histórico que Tucídides desarrolla en su obra. Este aspecto de su pensamiento es el que de verdad resulta relevante para la crítica, pues lo cierto es que, sean cuales sean sus propias creencias personales, Tucídides ha eliminado el elemento sobrenatural tanto de su concepción de la enfermedad como de su concepción de la historia, por lo que la dimensión ética de la obra ha adquirido también un carácter secular, y, de hecho, como estoy tratando de mostrar, esa secularización le confiere un valor universal. Es muy posible, por tanto, que ésta sea la causa fundamental de esos

⁴⁰² N. Marinatos (1981a, pág. 52) considera que el respeto con el que Tucídides hace referencia a Apolo a lo largo de la obra (cf. I 25, 1; 118, 3; 126, 4; II 54, 4; III 92, 5; V 32, 1; II 102, 5) es una prueba de su religiosidad.

célebres silencios del historiador sobre la dimensión religiosa de los hechos. Desde el punto de vista de la actual investigación historiográfica, para comprender la historia de la guerra del Peloponeso resultaría esencial conocer dicha dimensión, por lo que su ausencia significa una importante carencia de la obra como documento histórico.⁴⁰³ Ahora bien, hay que tener en cuenta que la inclusión en la narración de los factores religiosos impediría al lector comprender el carácter radicalmente humano de los hechos así como su dimensión ética.⁴⁰⁴

Las referencias del historiador a los oráculos han de ser interpretadas así mismo, a mi juicio, desde la perspectiva abierta por este proceso de secularización de la *peste*. Parece bastante claro que el propósito de Tucídides al incluir en su descripción de la epidemia ateniense algunas respuestas del oráculo es el de ofrecer al lector una crítica racional de la creencia en el origen sobrenatural de la enfermedad. Según hemos visto, esa crítica ha producido una auténtica inversión de los elementos contenidos tradicionalmente en dichas respuestas, pues, mientras en éstas la epidemia se concibe como el castigo de una impiedad, el historiador ha mostrado que el incumplimiento de las normas es una consecuencia de la epidemia. Esta inversión consiste, por tanto, en un proceso de secularización de la concepción tradicional del fenómeno de la *peste*, de tal manera que no cabe suponer que su comentario de los oráculos sea una prueba de su religiosidad en un sentido tradicional. La fidelidad de Tucídides a las enseñanzas delficas se encuentra más bien en la dimensión ética que resulta de su análisis de los hechos. Esta ética ha surgido, como digo, en la tradición de esas enseñanzas, pero ya no es religiosa en un sentido tradicional, pues consiste en una verdadera interiorización de

⁴⁰³ Este aspecto ha sido destacado por S. Hornblower (1992 y *CT*, I, pág. 319), pues, a su juicio, la guerra tuvo una dimensión religiosa y en ella se produjo una lucha por el control de los santuarios. Para otros aspectos religiosos silenciados por Tucídides, cf. G. Huxley (1969), J. D. Mikalson (1984) y *supra*, n. 112 y n. 134.

⁴⁰⁴ Resulta significativo en este sentido, por ejemplo, que Tucídides haya silenciado todos los elementos religiosos relacionados con el funeral oficial en el que Pericles pronuncia su discurso fúnebre (cf. F. Jacoby, 1944, pág. 60).

las normas. Una interiorización que, tal y como el discurso fúnebre permite comprender, sólo ha podido encontrar una realización plena gracias a la libertad de la democracia, así como, probablemente, sólo se ha podido desarrollar en el contexto histórico de la guerra del Peloponeso.

En alguna ocasión se ha argumentado, sin embargo, que la crítica que Tucídides hace de los oráculos no afecta realmente a la religión, sino tan sólo a la superstición popular, que provoca interpretaciones incorrectas de las respuestas de Apolo, por lo que no cabría poner en duda la religiosidad del historiador.⁴⁰⁵ Es cierto, desde luego, que los comentarios de Tucídides no implican una negación del contenido ético de los oráculos, pues él mismo parece reconocer los valores en los que éstos se fundamentan.⁴⁰⁶ Ahora bien, al valorar la religiosidad de Tucídides, conviene tener presentes las consecuencias que se derivan, en el ámbito de la ética individual, de ese proceso de secularización en que dichos comentarios se fundamentan. Hay que tener en cuenta, además, que muchos oráculos –aunque no todos, desde luego– se caracterizan, como es sabido, por la ambigüedad de su contenido, y que esa ambigüedad promueve, precisamente, la interpretación y la búsqueda del verdadero sentido de la respuesta divina por parte de quien la recibe.⁴⁰⁷ La literatura ofrece, en efecto, abundantes testimonios de oráculos ambiguos cuya necesaria interpretación parece conducir al conocimiento de uno mismo y a la interiorización de las normas; y, en consecuencia, más que ayudar a conocer o dominar el futuro de una forma directa, tales oráculos propician una actitud ética. Es

⁴⁰⁵ Cf. N. Marinatos (1981a), especialmente cap. IV, y (1981b), así como S. I. Oost (1975), B. Jordan (1986), págs. 131 y ss., K. J. Dover (1987) y *supra*, III.2.1.

⁴⁰⁶ El reconocimiento por parte del historiador de la importancia de la religión como fuente normativa para la vida social (cf. B. Jordan, 1986, especialmente pág. 147) resulta fundamental, de hecho, para su análisis.

⁴⁰⁷ Al estudiar los oráculos en la obra de Heródoto (cf. VII 142-143; I 62-63; V 1; II 152; V 92; I 67-68; V 79-80; I 54, 56, 71, 73, 75; III 64; VI 80; I 167; III 57-58; IV 163-164), E. Lévy (1997, especialmente pág. 364) ha llamado la atención sobre la importancia de que este juego hermenéutico se encuentre abierto a todo el mundo y no esté reservado a especialistas, cuestión ésta que, como él mismo apunta, no suele ser tomada muy en cuenta a la hora de valorar el desarrollo de la “sutileza” griega. Cf. también en este mismo sentido, S. C. Humphreys (1978), pág. 237.

posible que esta diferencia constituya un criterio para distinguir entre oráculos históricos y oráculos estrictamente literarios, y que esa mayor profundidad ética sea exclusiva de éstos últimos.⁴⁰⁸ Los oráculos de este tipo son fieles, no obstante, a las enseñanzas fundamentales de la religión delfica, definida en su célebre lema *Conócete a ti mismo*, con el que se invita al reconocimiento de la propia mortalidad.⁴⁰⁹ La palabra divina se encuentra ligada de esta forma a un ejercicio hermenéutico que favorece el desarrollo de una actitud ética individual. La propia literatura griega aporta abundantes testimonios de que la conciencia de su propio origen como palabra divina tiene un sentido semejante. En esta religión apolínea el impulso ético procede de una profunda conciencia de la mortalidad, y desde este punto de vista no existe contradicción entre la imagen de la condición humana que surge de la literatura arcaica y la que Tucídides ofrece en su relato de la *peste*, pues es dicha imagen precisamente la que ha hecho posible su análisis del fenómeno, al convertir su descripción en un auténtico encuentro con la muerte.⁴¹⁰ Típicamente griegos y profundamente deudores de la religión olímpica son así mismo, según he comentado en varias ocasiones, el interés de Tucídides –y de algunos de sus contemporáneos– por las pasiones estrictamente humanas así como su búsqueda de motivaciones psicológicas para los comportamientos individuales, que Tucídides ha generalizado incluso al comportamiento de las *poleis*. En todos estos aspectos existe, pues, una dependencia del pensamiento del historiador ateniense respecto a la religión y a la literatura arcaica. Pero, para una adecuada interpretación del texto tucidídeo, es necesario valorar con más detenimiento, como digo, todos aquellos elementos novedosos que surgen del proceso de secularización y que confieren

⁴⁰⁸ Según J. Fontenrose (1978, págs. 58 y ss.) la ambigüedad es característica de los oráculos legendarios o semihistóricos y constituye un elemento folclórico.

⁴⁰⁹ Para este sentido de la máxima delfica, cf. W. F. Otto (1961), pág. 53, H. Lloyd-Jones (1971), págs. 52-53 y C. Segal (1993), pág. 111. Refiriéndose a la ambigüedad de los oráculos, que obligan al que pregunta a volverse sobre sí mismo, R. Buxton (1980, pág. 36) afirma que Delfos “starkly confronts man with his frailty”.

⁴¹⁰ J. de Romilly (1990, págs. 65-66) ha señalado la relevancia de este encuentro con la muerte para el análisis psicológico realizado por el historiador.

verdadera profundidad a la dimensión ética característica de esta nueva descripción de la *peste*.

Tradicionalmente la *peste* se encuentra asociada, como hemos visto, a las nociones de impureza (μίανσμα) y sacrilegio (ἄγος). En muchos mitos, estos males colectivos se originan por el comportamiento de una persona cuyos excesos constituyen la causa de un fenómeno en el que enfermedad física y dimensión moral se encuentran indisolublemente unidas. Ahora bien, hay que tener en cuenta que los mitos de este tipo son el resultado de la evolución de antiguas creencias en las que el principio de causalidad era aún más débil, pues la impureza se concebía como el resultado de fuerzas externas y misteriosas. En la evolución de estas nociones se puede constatar, por tanto, una evidente tendencia a la consideración de las acciones individuales y al desarrollo de una idea de responsabilidad. En la cultura griega, la noción de ἄγος —que en un principio no tenía, pues, una dimensión moral tan desarrollada— se encuentra, de hecho, asociada al dios Apolo, que desempeña un papel fundamental en el surgimiento de una nueva concepción de lo sagrado, el sacrilegio, cuyas prescripciones resultan básicas para el desarrollo del derecho y para esta nueva comprensión de la responsabilidad individual.⁴¹¹ Es en esta evolución donde hay que situar el proceso de secularización desarrollado por Tucídides, pues, si bien en el siglo V a. C. se cuestionó de forma general la noción tradicional de sacrilegio en aras de una más profunda preocupación por las motivaciones e intenciones individuales, este cuestionamiento, como vemos, no es en absoluto contradictorio con el impulso ético que la propia religión contiene igualmente. Al señalar todos estos aspectos del desarrollo de una ética individual en la cultura griega, K. Latte (1920/21) ha llamado la atención sobre la posible influencia de

⁴¹¹ De acuerdo con la expresión de H. A. Shapiro (1996), pág. 111, Apolo era “the god of *nomos* par excellence”. Para la estrecha vinculación existente entre Apolo y la ley (νόμος) y el orden, cf. W. K. C. Guthrie (1950), págs. 183-204.

la guerra del Peloponeso en dicho desarrollo, pues, tal y como Tucídides la describe, la guerra conllevó una ruptura de todas esas normas sagradas. Es ésta una observación que no ha encontrado en la crítica suficiente eco, cuando, sin embargo, ayuda extraordinariamente a situar la historia de Tucídides en su contexto histórico y cultural, y permite apreciar y valorar la dimensión ética de la obra en toda su profundidad. Espero que esta exposición haya servido para hacer más comprensible una afirmación como ésta, al mostrar hasta qué punto la experiencia ateniense de la *peste* –y, por tanto, de la guerra– resulta relevante en este desarrollo.

Lo cierto es que el siglo V a. C. conoce el surgimiento de un nuevo concepto de responsabilidad individual que no habría sido posible sin la secularización de las nociones tradicionales de impureza y sacrilegio, proceso paralelo, por otra parte, a la secularización de otras nociones, como la de ὕβρις, fundamentales para el desarrollo del conocimiento de los comportamientos individuales y, por tanto de la ética. De este modo se desarrolla un nuevo concepto de causalidad en el ámbito de las acciones humanas, de forma simultánea al desarrollo de un concepto semejante en el ámbito de los fenómenos naturales. La comparación con la medicina en este sentido, como ya he apuntado antes, sí resulta pertinente, pues ayuda a comprender cómo este proceso no supone, en realidad, una ruptura brusca respecto a las creencias tradicionales, sino más bien una evolución. Esta deuda del conocimiento médico con la tradición e incluso con la religión se encuentra hoy en día suficientemente reconocida en los estudios sobre el desarrollo del pensamiento científico. Según la tradición mitológica, la *peste* es obra de Apolo, pero también de Apolo procede la sabiduría que ayuda al hombre a hacer frente al dolor y a las enfermedades. De acuerdo con el relato de Píndaro en su *Pítica* III, en el mito de Corónide, al que ya he hecho referencia anteriormente, la *peste* ocupa una posición central, pues constituye el castigo a la ὕβρις de la joven, pero al mismo

tiempo se convierte en un mal que alcanza también a los inocentes y para el que el propio dios trata de ofrecer un remedio.⁴¹² Para ello, Apolo salva a Asclepio, el hijo nonato de Corónide y del propio dios, quien llegará a convertirse, gracias a las enseñanzas de Quirón, en el primer médico. La mención de la *Pítica* III de Píndaro tiene interés en este momento porque ayuda a valorar el origen “mítico” del conocimiento médico, del que hoy en día, como digo, tenemos una mayor conciencia; pero, sobre todo, porque en ella se puede apreciar igualmente la importancia de esa sabiduría tradicional para el desarrollo de la responsabilidad individual, cuestión ésta que suele, en cambio, pasar más desapercibida.⁴¹³ Este poema de Píndaro proporciona claves fundamentales para comprender la deuda que la ética individual posee también con las creencias tradicionales, pues al igual que ocurre con la medicina, es el dios Apolo quien ofrece a los hombres el remedio para enfrentarse a la *peste* en tanto que mal moral, y este remedio no es otro que esa ética que nace de la conciencia de la propia mortalidad y que él mismo predica. El propio Asclepio recibe un castigo de Apolo, que todo lo ve y a quien nada se le escapa (27-30)⁴¹⁴, por intentar traspasar las leyes de la mortalidad humana (54-58), pues el destino mortal alcanza incluso a los propios hijos de los dioses, como alcanzó a Aquiles (86-103) o al hijo de Zeus, Sarpedón, personajes todos ellos que, de esta forma, se han convertido entre los hombres en verdadera “leyenda” de la condición humana (ἀνθρώπων φάτις, 112). La propia poesía, pues, como la

⁴¹² D. C. Young (1968, págs. 39 y ss.) ha señalado cómo la *peste* contribuye a crear la unidad del poema.

⁴¹³ Asclepio, como Apolo, es un dios de la curación; pero en este sentido se encuentra, desde luego, mucho más próximo a la medicina racional (cf. F. Graf, 2009, págs. 79-102).

⁴¹⁴ πάντα ἰσάντι νόρ' / ψευδέων δ' οὐχ ἄπτεται, κλέπτει τέ μιν / οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς / “con su espíritu que todo lo sabe, / pues a él no le roza lo falso, ni le engaña / ni dios ni mortal con acciones ni planes”. U. von Wilamowitz (1959) apunta cómo en relación a esta aspiración a la omnisciencia de Apolo se ha desarrollado la creencia en la autonomía moral del hombre y en la voluntad del bien; cf. también W. Deonna (1965), pág. 102, n. 2 y pág. 284.

medicina, es, según el poeta, “una luz más brillante que un astro del cielo” (75-76),⁴¹⁵ pues ella recuerda a los hombres la grandeza de sus propios límites (59-62):

χρὴ τὰ ἐοικότα παρ
 δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν
 γνόντα τὸ παρ ποδός, οἷας εἰμὲν αἴσας.
 μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον
 σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.

*Necesario es recabar de los dioses
 lo que cumple al mortal, al humano sentir,
 conociendo lo que está ante tu pie: de qué destino somos.
 No pretendas la vida inmortal, alma mía,
 y esfuérzate en la acción a ti posible.*⁴¹⁶

La ambigüedad de la figura de Apolo, un dios que hiere, pero también cura (ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται),⁴¹⁷ es, por tanto semejante a esa ambigüedad que recorre muchos mitos y leyendas, como aquellos en los que el castigo de la privación de la vista se encuentra acompañado por una bendición divina o por un don sobrenatural. Como hemos visto anteriormente, la ceguera del poeta se encuentra asociada a esa paradoja del dolor conservada por Tucídides en el término *ταλαιπωρία*, en el que resuena toda una tradición sobre la condición humana y sobre el impulso ético que surge de la conciencia de dicha condición. El visitante que llega a la isla de Delos en el himno homérico a Apolo puede encontrar en su dolor la fuente de esa enseñanza, pues la poesía le permite comprender que en ese dolor consiste su propio destino como mortal. La poesía griega, desde la propia épica, invita constantemente a reflexionar de una forma semejante sobre las consecuencias morales de esa mortalidad común que separa a los hombres de los dioses y los hace responsables de sus propias acciones. La obra de Tucídides se integra

⁴¹⁵ Apolo simboliza para Píndaro “la fuente clara de la luz eterna” (cf. S. Anastase, 1975).

⁴¹⁶ Frente a esta interpretación canónica, que no encuentra en la oda más inmortalidad que la de la propia poesía, B. Currie (2005, págs. 344-405) ha visto en ella alusiones a una inmortalidad “literal” relacionada con los misterios. Sea como sea, la oda pindárica testimonia una relación directa entre impulso ético y conciencia de la mortalidad humana, vinculados ambos por la tradición al dios Apolo.

⁴¹⁷ Cf. O. Weinreich, 1909, pág. 55.

igualmente en esa tradición, y su racionalismo consiste en una secularización de todas esas enseñanzas y en una radical profundización de la individualización de dicha responsabilidad. También en la tragedia del siglo V a. C. se reflexiona sobre la cuestión de la responsabilidad individual, y no sólo en el teatro de Eurípides, donde las motivaciones psicológicas de los personajes se encuentran en un primer plano, sino también en el de Sófocles, cuyo carácter religioso no es en absoluto incompatible con esa toma de conciencia. El pensamiento de Tucídides se sitúa, pues, en el contexto de la reflexión que se llevó a cabo en la Atenas del siglo V a. C. en torno a todas estas nociones tradicionales; y, especialmente, en torno a la noción de *miasma*, pues aunque Tucídides no utiliza nunca este término, el análisis de su descripción de la *peste* muestra hasta qué punto las concepciones tradicionales están presentes en su reflexión.⁴¹⁸

Lo cierto es que el teatro de Sófocles en general y, en concreto, el personaje de Edipo ofrecen la oportunidad de comprobar que esta reflexión implica así mismo una profundización moral respecto a algunas formas rituales ligadas al fenómeno de la calamidad o mal colectivo. Me refiero, en concreto, a los diversos testimonios de acciones purificadoras en las que la salvación común se consigue mediante algún sacrificio de tipo individual. Curiosamente, tanto la tragedia de Sófocles como la narración tucidídea han sido asociadas en más de una ocasión con el rito del *φαρμακός* o, en general, con el sacrificio propiciatorio de una víctima inocente o “chivo expiatorio”.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Cf. *supra*, III.2.1 y n. 112. Para la relación de la reflexión tucidídea sobre la violencia con la de la tragedia, donde la noción de *miasma* y la cuestión de la responsabilidad son fundamentales, cf. B. Wickers (1973), págs. 108 y ss. y 599 y ss.

⁴¹⁹ Cf. A. G. Woodhead (1970), págs. 167 y ss., para los casos de Pericles y Alcibíades. De una forma general, la institución del ostracismo fue relacionada con el rito del *φαρμακός* por L. Gernet (cf. J. P. Vernant - P. Vidal-Naquet, 1972, pág. 127, n. 115 y W. Burkert, 1979, pág. 115 y n. 76). La narración tucidídea ofrece abundantes testimonios para establecer tal asociación; no obstante, cf. las precisiones al respecto de R. Parker (1983), págs. 269-271. Recientemente se observa una cierta tendencia a explorar más profundamente esta semejanza y a reconocer sus huellas en la comedia (cf. D. Rosenbloom, 2004a y 2004b); e incluso a considerarla un indicio del carácter de ritual colectivo del ostracismo (cf. S. Forsdyke, 2005, págs. 157-159); un carácter ritual compartido, además, por la propia tragedia (cf. *infra*, n. 422).

Es muy posible que el ritual del $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$ celebrado durante las Targelias atenienses –unas fiestas estrechamente vinculadas a Apolo– consistiese, como J. Bremmer (1983) ha propuesto, en la expulsión de la ciudad de la víctima propiciatoria, que no habría sido objeto de una violencia extrema. Lo cierto es que el mundo griego ofrece abundantes testimonios, tanto rituales como míticos o literarios, en los que se hace depender la salvación de la comunidad de un castigo individual, que en ocasiones puede ser mortal. Como ya hemos visto, la *peste* aparece frecuentemente en un esquema mítico semejante, si bien quien recibe el castigo es considerado casi siempre culpable de algún sacrilegio.⁴²⁰ La propia narración tucídidea ofrece algunos ejemplos históricos de castigos semejantes. Recordemos, en concreto, cómo Esparta responsabilizó a Atenas, al comienzo de la guerra, al solicitar la expulsión de Pericles, considerándolo heredero de una antigua culpa de este tipo y, por lo tanto, responsable de la crisis en la que la Hélade se encontraba en aquel momento. Para referirse al castigo demandado por Esparta, el historiador emplea, de hecho, una expresión habitual en los relatos de sacrilegio y expiación, τὸ ἄγος ἐλαύνειν.⁴²¹

⁴²⁰ Cf. J. Bremmer (1983), págs. 316-318 y R. Parker (1983), págs. 257-280. Conviene destacar el hecho de que la víctima propiciatoria se caracteriza muchas veces por su deformidad o por la posesión de algún defecto físico, cuando no por su condición de marginado social (cf. R. Garland, 1995, págs. 23 y ss. y N. Vlahogiannis, 1998, págs. 19-20). Sobre el efecto purificador y salvífico para la comunidad de este tipo de ritos, cf. W. Burkert (1979), págs. 63 y ss. G. Lanata (1967, págs. 43-45) ha subrayado cómo los ritos de este tipo ponen en evidencia la antigua relación existente entre enfermedad y catarsis mágica. En el mito, en cambio, las figuras que son objeto de un sacrificio o un castigo comparable al de los ritos de este tipo suelen pertenecer a una dinastía real (cf. C. A. Faraone, 1992, págs. 98-100) y muchas veces asumen voluntariamente su condición o bien se han hecho merecedoras de ella por algún delito o sacrilegio, de tal manera que en este conjunto de creencias se puede constatar la existencia de un desarrollo moral hacia un concepto de culpa individual (cf. M. Delcourt, 1981, págs. 29-37).

⁴²¹ Tucídides, I 126, 2-3; 127, 1; cf. *supra*, III.2.4. También Sófocles se refiere a Edipo como ἄγος (*Edipo Rey*, 1426, 656 y 921). Para el carácter ritual del verbo ἐλαύνω, cf. R. Parker (1983), pág. 223, n. 87, y para la relación entre μῖασμα y ἄγος, cf. *ibid.*, págs. 5-12. La revisión de los datos efectuada por R. Parker permite, a mi juicio, suponer para el término ἄγος un sistema normativo más desarrollado, pues se aplica casi siempre para la infracción de una norma religiosa, incluido el asesinato, nunca para un mal en el que no exista una culpa objetiva. En cambio, el término *miasma* se puede aplicar a situaciones de males colectivos en los que no se determina ninguna culpa objetiva. Ambos términos comparten, no obstante, la idea de “contagio” del mal.

En el caso de Edipo, el esquema de mal colectivo y castigo individual sobre el que el drama sofocleo se basa ha suscitado la analogía con el rito del *φαρμακός*, basado igualmente en un esquema semejante, si bien en éste no existe, desde luego, ninguna culpa o responsabilidad por parte de quien recibe el castigo, a no ser la que la comunidad le atribuye de una forma ritual y, por supuesto, arbitraria, desde un punto de vista legal o ético. La posibilidad de que la figura del Edipo sofocleo haya podido surgir de la imagen de una víctima inocente como el *φαρμακός* parece reforzar la ambigüedad del personaje y de su responsabilidad, y ha servido, de hecho, para avivar la polémica sobre la cuestión de su culpabilidad o su inocencia, polémica que parece haber dejado en un segundo plano la reflexión ética general que surge de esta analogía y que sin duda está presente también en la obra sofoclea.⁴²²

Pues bien, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que existe una evidente diferencia moral entre el castigo del *φαρμακός*, que no implica culpa objetiva de ningún tipo, y el castigo del sacrilegio, que se basa, sin embargo, en una cierta objetivación de la culpa. Ahora bien, la narración tucidídea permite ciertamente observar las graves limitaciones, tanto desde el punto de vista legal como ético, de un sistema normativo basado en el sacrilegio o en la noción de impureza. El caso de Pericles muestra, en efecto, que la atribución de la culpa religiosa podía alcanzar un alto grado de arbitrariedad, pues no se fundamentaba en la responsabilidad individual de la infracción, sino en la necesidad de restaurar el equilibrio amenazado por dicha

⁴²² La inocencia originaria de Edipo y su condición de “chivo expiatorio” constituye un elemento esencial de la tesis de R. Girard (1972) y (1982) sobre la violencia mimética. Dentro de la filología, el paralelismo existente entre el ritual del *φαρμακός* y el drama de Sófocles ha sido señalado por J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet (1972, págs. 117-135), destacando la ambigüedad de Edipo. Para una crítica de esta asociación desde el punto de vista de la culpabilidad de Edipo, cf. R. D. Griffith (1993). La relación del ritual del *φαρμακός* con la tragedia ha sido explorada, más allá de la posible inocencia originaria de la víctima propiciatoria, por R. Seaford (1994, especialmente págs. 311-318 y 342-367), quien ha señalado el carácter ritual y salvífico para la *polis* de la destrucción de las familias reinantes representada en la tragedia; aspecto éste que ha sido investigado igualmente por R. N. Mitchell (1991), quien aporta, además, abundantes referencias bibliográficas (cf. *ibid.*, pág. 98, n. 2 y 3 y R. Mitchell-Boyask, 2008, págs. 147-152).

infracción. De esta forma, el castigo podía recaer sobre víctimas inocentes por razones tan arbitrarias como la herencia familiar de una antigua culpa, tal y como habría ocurrido con Pericles si los espartanos hubieran logrado sus pretensiones al comienzo de la crisis. Desde luego, esta arbitrariedad resulta totalmente esperable en un sistema normativo en el que se asocia un mal colectivo, como una guerra o una epidemia, con una infracción religiosa de tipo individual. Para el lector de nuestros días esta arbitrariedad resulta patente. Ahora bien, no hay que olvidar que este hecho no era obvio en absoluto en el siglo V a. C., por lo que la labor crítica de Tucídides y su proceso de racionalización tanto de la guerra como de la epidemia ateniense suponen un verdadero progreso tanto intelectual como moral. El caso de Pericles pone, pues, en evidencia, gracias al testimonio de Tucídides, hasta qué punto el sistema punitivo del sacrilegio continuaba vinculado a concepciones pre-morales de las relaciones sociales, en la medida en que aceptaba el castigo de un inocente, de un auténtico *φάρμακός*, como solución de un mal colectivo, cuya causa tenía, sin embargo, un origen bien distinto.⁴²³

Creo que estas observaciones ayudan a comprender, una vez más, la relevancia de la descripción de la *peste* en *La guerra del Peloponeso*, tanto desde un punto de vista intelectual como ético. El proceso de racionalización y secularización del fenómeno de la *peste* –y, por tanto, de la propia guerra– implica, como hemos visto anteriormente, tanto la búsqueda de una causa natural para la enfermedad, como la búsqueda de la responsabilidad humana en un conflicto que, una vez secularizado, muestra su carácter estrictamente político. Como hemos comprobado, la analogía establecida por el historiador entre individuo y *polis* ha hecho posible una búsqueda semejante. Si es

⁴²³ Como B. Williams (1993, págs. 56 y ss.) ha señalado, de los datos aportados por R. Parker (1983, págs. 258 y ss.) se deduce que, en la práctica, las víctimas propiciatorias y los sacrílegos resultaban muchas veces indistinguibles en tanto que causa de una impureza.

correcta la interpretación del proemio de la descripción de la *peste* que he ofrecido anteriormente, dicha analogía ha permitido, además, que la experiencia ateniense de la *peste*, así como la de la propia guerra, se conviertan en una experiencia universal de una fuerza ética inigualable desde el punto de vista del desarrollo de las nociones de “individuo” o “conciencia”. La originalidad de Tucídides en este sentido es indudable, pero ha de ser entendida, sin duda, en el contexto de su propia época, una época que, como estoy tratando de mostrar, se caracteriza precisamente por una inquietud ética semejante.

Pues bien, en este contexto habría que entender también la reelaboración sofoclea del mito de Edipo. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que en *Edipo Rey* la acción se pone en marcha a causa de una *peste* que amenaza con destruir la ciudad de Tebas, un motivo éste que no estaba presente en el mito y que es, por tanto, estrictamente sofocleo. Puesto que la *peste* tebana no es un elemento mítico, es posible que en ella se refleje la *peste* que Atenas padeció en el 430 a. C., y que el drama de Sófocles proceda, por tanto, de una reflexión sobre la experiencia histórica de la epidemia ateniense.⁴²⁴ Esta consideración ayuda, sin duda, a iluminar el texto tucidídeo, pues se comprueba de esta forma cómo Tucídides coincide, en efecto, con algunos de sus contemporáneos en su visión de los acontecimientos históricos; lo que constituye un claro indicio de que el dramatismo de su narración procede, en verdad, de los propios hechos y no es, por tanto, un mero recurso literario.⁴²⁵ Como estoy tratando de mostrar

⁴²⁴ Cf. B. M. W. Knox (1956) y C. Segal (1993), pág. 27; en contra, M. Delcourt (1938), Apéndice I y C. W. Müller (1984). Para la identificación de Edipo con la Atenas ilustrada e imperialista, cf. B. M. W. Knox (1957) y (1964); en contra, cf. P. Vidal-Naquet (2001), pág. 40. Más recientemente R. Mitchell-Boyask (2008, págs. 45-182) ha explorado la posible influencia de la epidemia histórica en *Edipo Rey* y en otras tragedias de Sófocles o Eurípides, señalando incluso correspondencias directas entre algunos pasajes y la descripción tucidídea de la *peste*. Más allá de esas posibles correspondencias, este estudio resulta especialmente sugerente porque obliga a tener en cuenta la significación de la experiencia histórica de la epidemia en la cultura ateniense de los años posteriores a la enfermedad.

⁴²⁵ Para el efecto dramático de la contraposición entre discurso fúnebre y descripción de la *peste* en relación con el modelo trágico de Sófocles, cf. J. Alsina (1970), págs. 344-346, (1987), (1989), págs. 219-221 y C. Segal (1993), pág. 12.

en este trabajo, la reflexión de esta experiencia histórica parece conducir, tanto en el drama sofocleo como en la narración tucidídea, a una profundización de la toma de conciencia de la responsabilidad individual, y en ambas obras es la *peste*, momento singularmente revelador del profundo dramatismo de la guerra del Peloponeso, la que obliga a realizar tal introspección.⁴²⁶ Este mandato de la introspección tiene un claro origen delfico o apolíneo, como veíamos antes en relación a la obra tucidídea, y la obra de Sófocles es también fiel en todo momento a esas enseñanzas tradicionales. En ella nos encontramos esa ambigüedad del oráculo,⁴²⁷ cuya necesaria interpretación conduce al autoconocimiento, de tal manera que, finalmente, Edipo puede justificar su necesidad de permanecer en la ceguera como un imperativo del dios Apolo, pues la ceguera simboliza en realidad la profunda lucidez que él mismo ha alcanzado:

Ἀπόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι,
ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα.
Ἐπαίσε δ' αὐτόχειρ νιν οὔτις, ἀλλ' ἐγὼ τλάμων.

*Apolo, Apolo ha sido, oh amigos,
quien ha desgarrado sobre mí todos, todos estos males míos, tan míos.
Pero el golpe no lo descargó nadie, sino yo, yo mismo.*
(1329-1331)⁴²⁸

Pese al carácter religioso y tradicional de todas estas enseñanzas, la obra de Sófocles tiene, sin embargo, un carácter esencialmente “humano”, y su profundidad ética y moral es comparable en este sentido a la de la obra tucidídea.⁴²⁹

⁴²⁶ Edipo no puede resolver el misterio de la *peste*, “until he solves the mystery of himself” (cf. C. Segal, 1993, pág. 68).

⁴²⁷ Sobre el respeto a los oráculos en el teatro de Sófocles, cf. J. Jouanna (1997).

⁴²⁸ Para la función de Apolo como principio ético en el teatro sofocleo a través del proceso de purificación y conocimiento, cf. W. Elliger (1965), “Sophokles und Apollon”, *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965*. (Pfullingen): 79-99, cit. por A. Bierl (1994).

⁴²⁹ “Once we recognize that it is the individual moral consequences of the limitations of our common humanity which Sophokles invites his audience to ponder, we can see that he is not ‘merely’ reproducing a theme offered to him by the mythical tradition. Certainly, the basic nature of the relation between men and gods was built into the structures of Greek myth; but the delineation of character and the ascription of motive -in a word, the placing of the moral accent- all this lay with the dramatist” (R. Buxton, 1980, pág. 36). *Edipo Rey* se sitúa, de hecho, en una época “of intense interest in issues of causality, motivation, and legality” (C. Segal, 1993, pág. 58).

Edipo es probablemente el héroe trágico que mejor encarna el dolor de la condición humana, y, desde esta perspectiva, su ceguera autoinfligida simboliza, sin duda, esa toma de conciencia.⁴³⁰ A ningún otro individuo en la literatura griega el título de *ταλαίπωρος* le confiere la humanidad que dicho título otorga a este personaje, cuyo dolor no es, una vez más, sino el dolor común del género humano:

ὦ θνητὸν ἀνδρῶν καὶ ταλαίπωρον γένος,
ὥς οὐδέν ἐσμεν πλήν σκιαῖς ἐοικότες,
βᾶρος περισσὸν γῆς ἀναστρωφόμενοι.
(Sófocles, frag. 945)⁴³¹

En este reconocimiento de los propios límites que caracteriza al héroe sofocleo reside al mismo tiempo su grandeza, de tal manera que en esta paradoja de la condición humana reconocemos una vez más también la paradoja del dolor y la fortaleza, a la que se llega una y otra vez en la literatura griega gracias al autoconocimiento.⁴³²

Es precisamente en *Edipo en Colono* donde sufrimiento y fortaleza convierten la humanidad de Edipo en el espejo que permite reconocer toda condición humana:

ἔξοιδ' ἀνὴρ ὦν χῶτι τῆς ἐς αὔριον
οὐδέν πλέον μοι σοῦ μέτεστιν ἡμέρας.

*Sé que soy hombre, y que el día de mañana
es tan incierto para mí como para ti.*
(567-568)

Con estas palabras de reconocimiento recibe Teseo al desgraciado Edipo.⁴³³ Varias veces se aplica a Edipo en esta obra el adjetivo *ταλαίπωρος*, bastante frecuente, por

⁴³⁰ Frente a la justificación de la automutilación de Edipo como una acción de simbolismo sexual (cf. G. Devereux, 1973), R. Buxton (1980, especialmente págs. 22 y ss.) ha iluminado su valor metafórico de autoconocimiento, de “insight”. Cf. también S. Goldhill (1986), especialmente pág. 200.

⁴³¹ W. Schadewaldt (1970, pág. 682) considera a Edipo “ein grosses delphisches *Ecce homo*” y C. Segal (1993, pág. 111) lo ha denominado “the example par excellence of human suffering and the precariousness of human fortunes”. Para la importancia del dolor en la toma de conciencia de sí, cf. J. Lasso de la Vega (1968).

⁴³² De esta forma, Edipo no es sólo un paradigma de la frágil e incierta condición de la mortalidad, sino también “of the courage and spiritual strength of humanity” (cf. C. Segal, 1993, pág. 119).

⁴³³ Cf. A. Lesky, 1966, pág. 200.

otra parte, en la tragedia griega, en general.⁴³⁴ Otro término de esta misma familia léxica que aparece igualmente en esta pieza sirve para dar una idea de cuáles son las resonancias éticas de todos estos términos. Edipo rechaza el contacto con Teseo alegando que sólo quienes tienen experiencia del sufrimiento pueden participar de su desdicha (συνταλαιπωρεῖν).⁴³⁵ Parece bastante claro que, con estas palabras, Edipo está aludiendo a su propia impureza y a su carácter “contagioso”, pues fue dicha impureza, en efecto, la que causó la *peste* tebana.⁴³⁶ Pero también es cierto que la alusión a la impureza no se limita en este momento a reproducir las creencias tradicionales en el *miasma*. Antes bien: la humanidad del personaje de Teseo, que sí se muestra capaz de “participar” de la desdicha de Edipo, permite comprender cómo el término συνταλαιπωρεῖν proporciona a la *peste* una nueva y más profunda enseñanza, pues, gracias a las resonancias de este término, la *peste* se convierte en una invitación a sentirse parte del sufrimiento y a encontrar en ese sufrimiento común un *ethos* nuevo y mucho más humano.⁴³⁷ El verbo συνταλαιπωρεῖν ilumina, por tanto, el sentido paradigmático de la fortaleza de Edipo, para quien enfrentarse a su desgracia había significado desde un primer momento asumir la responsabilidad de sus propios actos:

(...) τὰμὰ γὰρ κακὰ

⁴³⁴ Cf. *Edipo en Colono*, 14, 91 y 740.

⁴³⁵ οὐδ' οὖν ἔάσω τοῖς γὰρ ἐμπεύροις βροτῶν / μόνοις οἷόν τε συνταλαιπωρεῖν τάδε (1135-1136, cf. E. A. Bernidaki-Aldous, 1990, págs. 120 y ss.).

⁴³⁶ Cf. *Edipo Rey*, 97 y 241, donde el término *miasma* se refiere a la *peste* tebana con este sentido de “contagio” de una impureza.

⁴³⁷ Para la humanidad de Teseo entendida como una “inmunidad” frente al contagio, en tanto que nuevo concepto de justicia y compasión, cf. I. Linforth (1951), R. Parker (1983), págs. 316-322 y ss. y W. R. Connor (1988), págs. 180-181. Esta *humanitas* que caracteriza *Edipo en Colono* —y, en general, las obras de Sófocles de la última época— ha sido definida por A. Lesky (1966, pág. 202) como un convencimiento “dass der Mensch den Sinn seines Daseins nur als gesittetes Wesen erfüllen könne”. Para las desviaciones en *Edipo Rey* respecto al esquema del ritual del φαρμακός —el protagonismo de Edipo en su propio castigo, frente al escaso papel desempeñado en tal ocasión por la comunidad— como indicio de un nuevo impulso ético y de una nueva idea de “culpa”, cf. T. P. Howe (1962). Para una explicación de tal desviación en términos de “liderazgo político”, cf. H. P. Foley (1993).

οὐδεὶς οἷός τε πλὴν ἐμοῦ φέρειν βροτῶν ⁴³⁸

Así pues, más allá de la cuestión de su posible inocencia originaria, o de su posible condición de víctima propiciatoria en un momento de crisis colectiva, la figura del personaje de Edipo incita a una reflexión sobre la cuestión de la responsabilidad individual, y esta reflexión constituye, según espero haber mostrado, un momento verdaderamente significativo del drama sofocleo. Esta reflexión parte, como estamos viendo, del grave problema moral suscitado por la posible inocencia de todos estos personajes míticos, legendarios o históricos que como el *φαρμακός* del rito, o como podría haber ocurrido con el propio Pericles en el momento del inicio de la guerra, se convierten en catalizadores del mal y colaboran con su castigo a salvar a la comunidad.⁴³⁹

Al margen de todas las demás cuestiones que la lectura de estas dos tragedias puede suscitar, éste es, a mi juicio, uno de los elementos fundamentales presentes en ambas. La coincidencia entre Sófocles y Tucídides en este sentido es manifiesta. Como hemos comprobado, los elementos tradicionales de la cultura griega que aparecen en la obra de ambos autores no hacen sino afianzar la profundidad ética de su reflexión, pues aportan precisamente ese impulso ético contenido en la religión y en la cultura griegas desde sus mismos orígenes.⁴⁴⁰ Como ya he indicado, este impulso ético se encuentra incluso en el propio mito. Tanto en el caso de Corónide poetizado por Píndaro como en el relato homérico de la *peste* troyana, el mal colectivo tiene su origen en una culpa individual, que adquiere, en la forma poética, un carácter paradigmático y se convierte en una incitación a la reflexión moral y a la interiorización de la propia responsabilidad,

⁴³⁸ *Edipo Rey*, 1414-1415, cf. E. R. Dodds, 1973, pág. 76.

⁴³⁹ Sin atender la cuestión ética, S. Grandolini (2002) ha señalado el paralelismo existente entre todas estas figuras, especialmente entre Edipo y Pericles, centrándose en la cuestión de la “revuelta política” suscitada por la culpa del poderoso.

⁴⁴⁰ En la noción de “impureza” se desarrolla desde muy pronto un concepto de culpa, y la purificación se convierte en expiación, pues “rito y reflexión ética podían fundirse sin solución de continuidad” (cf. W. Burkert, 1977, págs. 107-108).

fomentando de esta forma el abandono de esquemas pre-morales en los que se elude la propia responsabilidad al descargar sobre una víctima inocente los males de toda la comunidad.⁴⁴¹ Como el mito de Corónide muestra también, esta dimensión moral se encuentra vinculada en la cultura griega a la conciencia de la propia mortalidad, una vinculación que está presente así mismo tanto en la narración tucidídea como en la obra sofoclea, pues dicha conciencia surge, en efecto, de una profunda comprensión de la condición humana.

Éste parece ser, pues, el sentido moral contenido en el “humanismo” de ambos autores. Espero haber logrado iluminar dicho sentido en este trabajo gracias a todos estos términos léxicos, como el término *ταλαιπωρία* empleado por Tucídides en su descripción de la *peste* ateniense, con los que la literatura griega ha sabido expresar el dolor y la grandeza que definen la condición humana.⁴⁴²

⁴⁴¹ Para la diferencia existente entre la retórica periclea, que promueve una decisión madura y responsable por parte del *demos*, y la demagogia, que incita al pueblo a comportarse como masa, cf. H. Yunis (1991) y C. Farrar (1988), págs. 158-177. Resulta interesante tener en cuenta el hecho de que Tucídides haya reflejado tal diferencia en su obra, pues su propia historia parece poseer un impulso educativo e ilustrado semejante al que, de acuerdo con su testimonio, impulsaba la política de Pericles.

⁴⁴² Para otras referencias literarias que testimonian un impulso ético semejante así como para otras ocurrencias de términos de esta familia léxica, cf. *infra*, Apéndice III.

V. CONCLUSIONES: SABIDURÍA ANTIGUA Y UTILIDAD.

Espero que esta investigación haya servido para demostrar que la descripción de la *peste* constituye un momento de la narración tucídídea cuya riqueza de significado, una vez reconocida, puede colaborar en buena medida a la interpretación de la obra en su conjunto y a la comprensión del pensamiento del autor. Esta riqueza semántica ha salido a la luz gracias a un análisis que no ha partido de conceptos previos sobre el género de la obra ni de definiciones anacrónicas sobre qué se debe entender por ciencia o por literatura. Hemos comprobado, en efecto, hasta qué punto puede resultar útil para la interpretación conocer y valorar la tradición que ha hecho posible un relato semejante, pues su originalidad ha quedado puesta de relieve precisamente de esta forma. Lo cierto es que, una vez concluido el análisis del pasaje tanto en su contexto histórico-cultural como en el conjunto de la obra, se ha hecho necesario ponerlo en relación con algunas otras innovaciones de su propia época, pues dicho análisis ha iluminado, a mi juicio, momentos verdaderamente relevantes y novedosos de la descripción; momentos que pasan desapercibidos, en cambio, cuando la interpretación se aborda desde una única perspectiva: la “científica”, por una parte; o la “literaria”, por otra.

A lo largo de las páginas anteriores hemos comprobado que la descripción de la epidemia ateniense ocupa una posición verdaderamente singular en la historia de la medicina, posición que la analogía con el conocimiento médico de la época había contribuido a oscurecer en gran medida. La originalidad de Tucídides al constatar el fenómeno del contagio es análoga a la originalidad de la visión secularizada desde la que él mismo relata la historia del conflicto. Confío en que este análisis haya servido, en

la medida de sus posibilidades, para iluminar la coherencia de esa búsqueda de la verdad que el historiador se ha propuesto en su obra, así como, por consiguiente, para aportar nuevos elementos a la interpretación de su unidad de sentido.

El presente estudio de la descripción de la *peste* ha pretendido de esta forma colaborar a una mejor comprensión de los criterios compositivos del autor, ayudando a iluminar el proceso de abstracción que fundamenta su selección y presentación de los hechos. El análisis de algunos de los términos utilizados por Tucídides en su relato ha servido, según espero, para mostrar hasta qué punto este simbolismo de la *peste* secularizada contribuye al desarrollo de verdaderos conceptos a lo largo de la obra. Hemos visto cómo el valor simbólico que la *peste* posee tradicionalmente por su carácter “contagioso” se ha convertido en la narración de la guerra, gracias a la secularización de la noción de *miasma*, en el concepto de “neutralidad imposible”, una verdadera abstracción política. Hemos ido comprobando, de este modo, cómo algunas otras nociones tradicionales, una vez secularizadas, sirven igualmente para desarrollar diferentes conceptos, todos ellos muy relevantes no sólo para la descripción de la enfermedad y de sus consecuencias morales, sino también, en general, para la visión de los hechos que Tucídides ofrece en su historia. Según ha quedado puesto de manifiesto en este trabajo, el paralelismo terminológico que se puede apreciar entre las dos partes que componen la descripción de la epidemia ateniense –la sintomatología de la enfermedad y la dimensión política de la *anomia* que ésta provoca– constituye una prueba de que el surgimiento de estas dos nuevas dimensiones, claramente diferenciadas, depende de la secularización de un fenómeno único, el de la calamidad mítica o λοιμός. Y, por supuesto, dicho paralelismo pone también en evidencia hasta qué punto la secularización de dicho fenómeno constituye una parte fundamental de la racionalidad del análisis del historiador así como de su proceso de abstracción y

conceptualización tanto en el plano psico-somático como político. En este sentido, ha resultado fundamental para la interpretación la referencia tucidídea a los perros y las aves, un motivo de origen épico, como hemos visto, que ha servido al historiador para realizar una de sus observaciones sobre la sintomatología de la enfermedad, así como para reconocer y representar, al mismo tiempo, el verdadero alcance de lo ocurrido en Atenas durante la epidemia. Es decir, para simbolizar la *anomia* como un proceso estrictamente humano y secularizado, así como para simbolizar también, mediante los ecos que recorren la obra evocando esta experiencia ateniense de la *peste*, el carácter de quiebra de las convenciones que él mismo ha reconocido en la guerra del Peloponeso y ha sabido transmitir de este modo a sus lectores con una fuerza emotiva incomparable.

La presencia de elementos tradicionales en la descripción de la enfermedad no es, por tanto, incompatible en absoluto con la novedad intelectual y moral que distingue el análisis de Tucídides, hasta el punto de que algunos de dichos elementos han servido al historiador incluso, según acabo de recordar, como criterios para observar los síntomas individuales de la enfermedad. La riqueza semántica de la descripción consiste en este sentido en ese doble carácter –físico y psíquico a un mismo tiempo– con el que el historiador ha observado el sufrimiento de los enfermos. Si cabe definir tal descripción como psico-somática, ello se debe, según creo haber mostrado, no a su carácter artificioso o ficticio, sino al proceso de secularización en que se fundamenta, proceso que ha desdoblado el fenómeno de la *peste* mítica no sólo en una enfermedad natural y en un proceso político sino también en un sufrimiento físico y un sufrimiento psíquico o moral. Desde esta perspectiva resulta comprensible que una noción tradicional como la del “deseo irresistible” haya proporcionado igualmente al historiador criterios de observación y análisis de los hechos en ambos apartados del relato y colabore al desarrollo de conceptos en sus diferentes planos de significación. Lo

cierto es que la secularización de esta noción ha permitido, a un mismo tiempo, la observación de algunos síntomas tanto del mal físico como del psíquico, de tal forma que los términos de este campo semántico han adquirido un nuevo sentido al ser empleados por el historiador en la narración de la propia guerra.

En la fortaleza ante el sufrimiento provocado por la epidemia hemos reconocido igualmente un motivo tradicional de la cultura griega, motivo que, de forma semejante, ha adquirido en la narración tucidídea una nueva dimensión ética y política. Como he intentado poner de relieve, esa fortaleza que procede del dolor es un elemento esencial de la tradición y la literatura griegas, pero en el relato tucidídeo se convierte, por una parte, en el origen de algunas observaciones empíricas extremadamente relevantes en el ámbito de la historia de la clínica; y, por otra, constituye, como digo, una auténtica experiencia histórica, la experiencia ateniense de la *peste*, cuya evocación a lo largo de la obra ayuda a proporcionar también a la propia guerra ese carácter de experiencia ateniense. Espero haber desarrollado este aspecto con suficiente amplitud, pues, según he tratado de mostrar, la descripción de la *anomia* provocada en Atenas por la epidemia adquiere en el relato del historiador, gracias a la antítesis que surge entre este pasaje y el discurso fúnebre de Pericles, un carácter abstracto y conceptual cuya evocación contribuye a conferir también dicho carácter al relato de la propia guerra, al tiempo que le ayuda a cobrar esa dimensión ética que una buena parte de la crítica reconoce también en él hoy en día. Así pues, esta exposición ha tratado de mostrar cómo la evocación de la *peste* ateniense ayuda, en efecto, a comprender tanto dicha dimensión como el propósito educativo e ilustrado que parece haber guiado la narración de esta experiencia ateniense.

A la hora de valorar esa utilidad que *La guerra del Peloponeso* puede llegar a proporcionar al lector –tal y como el propio Tucídides asegura–, parece necesario, por

tanto, tener en cuenta tal dimensión.⁴⁴³ Como también he tratado de mostrar, este propósito educativo de Tucídides coincide con el de algunos de sus contemporáneos y participa, pues, de esa misma inquietud ética que caracteriza el pensamiento griego del siglo V a. C., y que, según todo parece indicar, está estrechamente vinculada a la dramática experiencia de la guerra desde una perspectiva ateniense. Así pues, comprender la relevancia ética del proceso de secularización de la noción de contagio o impureza sagrada (μίσμα) ayuda sobremanera a valorar *La guerra del Peloponeso* en su propio contexto histórico. Dicha comprensión permite apreciar con mayor claridad, además, hasta qué punto la inquietud ética provocada por esta crisis de los valores comunes ha contribuido a su interiorización, y, con ello, al posterior desarrollo de conceptos tan relevantes en la historia de nuestra cultura como el de “individuo” o incluso –dicho sea, por supuesto, con todas las prevenciones posibles– el de “conciencia”.⁴⁴⁴ Precisamente la narración tucidídea muestra que este proceso no significa en realidad una ruptura, sino más bien el desarrollo de ideas morales presentes en el pensamiento griego desde los orígenes de la tradición. La guerra del Peloponeso, tal y como Tucídides permite comprender al lector, significó la quiebra de tales nociones, por lo que una reflexión moral que partía de tal experiencia debía conducir a una interiorización y a una secularización de los valores tradicionales, tanto más cuanto que tal impulso ya se encontraba presente en dichas ideas originarias.

⁴⁴³ La analogía con la medicina propició, como hemos visto (cf. *supra*, II.1.1.3), un debate sobre la cuestión de la utilidad de la obra y su carácter teórico (cf. J. de Romilly, 1956c) o práctico (cf. K. Weidauer, 1954), dividiendo posteriormente a la crítica en partidarios de un Tucídides ilustrado -u “optimista”- y partidarios de un Tucídides trágico -o “pesimista”-; y dejando en un segundo plano la dimensión moral de la narración. Ante tal dimensión, debates como éste parecen ciertamente bastante superfluos. De hecho, algunos intentos posteriores de definir esa utilidad (cf. S. Flory, 1990), en su afán por encontrar una salida para tales discusiones, dejan igualmente en un segundo plano esa grandeza del pensamiento tucidídeo o pierden de vista la complejidad de su pensamiento (cf. R. B. Rutherford, 1994). El análisis de la descripción de la *peste* pone de manifiesto la grandeza del pensamiento de Tucídides, tanto desde un punto de vista intelectual como moral.

⁴⁴⁴ Si bien el uso del término “conciencia” en un contexto precristiano suele suscitar un cierto rechazo, lo cierto es que no se puede dejar de reconocer el desarrollo de una cierta interioridad del *yo* en los procesos éticos de este tipo (cf. J. Rudhardt, 1996).

Como se ha dicho en alguna ocasión, Tucídides no es un moralista en un sentido limitado del término.⁴⁴⁵ Parece bastante evidente, sin embargo, que el impulso ético que guía su narración de los acontecimientos históricos, propiciando en el lector la reflexión moral, es el que confiere a la obra su verdadera utilidad. El paralelismo existente entre el proemio de la historia y el de la descripción de la *peste* confirman con bastante probabilidad tal afirmación.⁴⁴⁶ Espero haber demostrado suficientemente cómo el pasaje de la epidemia ateniense, gracias a su riqueza semántica y al carácter abierto de la cuestión de la αἰτία que su proemio plantea al lector –en su doble significación de causa natural y responsabilidad humana–, brinda a éste no sólo la oportunidad de conocer la descripción objetiva de una epidemia natural, sino también un momento verdaderamente excepcional para sentirse implicado en la narración de *La guerra del Peloponeso*, la historia de un conflicto para el que la *peste* ateniense constituye un auténtico símbolo o metáfora.

En una historia en la que la búsqueda de la causa significa en realidad la búsqueda de las responsabilidades humanas en el conflicto,⁴⁴⁷ y en la que, sin embargo, la responsabilidad de la crisis no recae de forma nítida sobre ninguno de los dos

⁴⁴⁵ Según Hobbes, la obra tucidídea no contiene “digresiones ni preceptos” para instruir al lector, sino que es la propia narración la que se encarga de ello (cit. en G. E. M. de Ste. Croix, 1972, pág. 28). Para una crítica al pretendido carácter didáctico de la obra tucidídea en el sentido de conjunto de *exempla*, cf. Ch. W. Fornara (1983), pág. 106.

⁴⁴⁶ Aunque no es ésta una visión mayoritaria en la crítica, la dimensión moral de la obra tucidídea goza, desde luego, de un amplio reconocimiento. Además de las referencias que han ido apareciendo a lo largo de este trabajo, conviene recordar los comentarios de M. I. Finley (1968), A. W. Gomme, *HCT* o L. Pearson (1957), así como el análisis de E. Topitsch (1942) y (1943-47). Como J. L. Creed (1973, pág. 220) ha señalado al criticar una visión de la cultura griega carente de verdadera profundidad moral –como la proporcionada por A. W. H. Adkins (1960), (1972) y (1975)–, precisamente en el pasaje tucidídeo de la *peste* nos encontramos con un uso del término ἀρετή de claro contenido ético y en el que no es posible reconocer el mero valor competitivo que Adkins atribuye a la virtud griega. Se trata del célebre momento de la descripción (II 51, 5) en el que algunos atenienses ponen de manifiesto su valor, arriesgando su propia vida para atender a los enfermos. Este pasaje denota una actitud por parte del historiador muy semejante a la que él mismo pone de manifiesto al describir la destrucción de los valores en la guerra civil (cf. C. Schneider, 1974, pág. 122).

⁴⁴⁷ El papel de Tucídides, en este sentido, es, como se ha dicho en alguna ocasión, el de un auténtico juez (cf. C. Darbo-Peschanski, 1987).

bandos,⁴⁴⁸ la descripción de la *peste* ateniense actúa como una dramática invitación a una toma de conciencia sobre la cuestión individual de la responsabilidad y de la culpa, pues, gracias al análisis del historiador, la descripción de la *anomia* ateniense se ha convertido también en un momento de reflexión sobre tales cuestiones. Unos breves apuntes sobre el rito del *φάρμακός* o víctima propiciatoria –presente también, de un modo u otro, en algunas otras reflexiones contemporáneas a la obra tucídidea, marcadas por un impulso ético similar– ha servido en esta exposición para reconocer el trasfondo pre-moral del que emerge una invitación como ésta.

En este sentido, el texto tucídideo resulta imprescindible, a mi juicio, para comprender algunos de los rasgos esenciales que caracterizan la cultura griega tanto durante la guerra como en los años posteriores. En primer lugar, como hemos visto, Tucídides coincide con muchos de sus contemporáneos en esa inquietud ética que hemos reconocido en su obra. Esta inquietud estuvo motivada en muy buena medida, probablemente, según he tratado de mostrar, por el propio conflicto moral que la guerra del Peloponeso supuso en su propio contexto histórico. Siendo esto así, cabe suponer, por otra parte, que la necesidad de una nueva visión de las relaciones entre las *poleis* así como la vocación panhelénica que caracteriza la cultura ateniense en el siglo IV a. C., una vez finalizado el conflicto, hayan encontrado también su primer impulso en una comprensión de la guerra como la ofrecida por Tucídides; es decir, en el reconocimiento de que este enfrentamiento fratricida significó la ruptura de las convenciones y los valores comunes, con lo que se ponía en evidencia la necesidad de una nueva fundamentación de éstos, tanto en el orden individual como en el político. Lo cierto es,

⁴⁴⁸ Así se deduce de una interpretación no “determinista” de los términos que expresan “necesidad” en la obra tucídidea, pues es a través de uno de dichos términos como Tucídides ha remitido la causa de la guerra tanto al poderío ateniense como al miedo espartano (I 23, 6): τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν (cf. C. Schneider, 1974, pág. 108).

en efecto, que la recuperación de la democracia tras las luchas civiles que desgarraron la vida política ateniense durante la guerra, de las que la *peste* ateniense es también una evidente metáfora, supuso la recuperación de valores democráticos como la idea de libertad; es decir, de valores esenciales en el desarrollo de la reflexión ética y política. Esta fortaleza de Atenas, simbolizada también sin duda por la fortaleza que el dolor de la *peste* trajo consigo, constituyó, por tanto, un elemento de singular relevancia en toda esta evolución.

El simbolismo de la *peste*, como vemos, es bastante más complejo de lo que la crítica suele reconocer; y, por supuesto, según he intentado demostrar también, no es en absoluto incompatible con el carácter de documento histórico de la descripción ni con su valor para la historia de la clínica, donde las observaciones de Tucídides ocupan, como hemos visto, un lugar verdaderamente relevante.⁴⁴⁹ La supuesta incompatibilidad entre realidad y metáfora con la que se ha abordado la interpretación del pasaje durante bastante tiempo ha demostrado ser, por tanto, una innecesaria limitación para la comprensión del pensamiento de Tucídides y para la valoración del texto como documento histórico. Lejos, por tanto, de indicar el carácter meramente literario, retórico o incluso ficticio de la descripción –como se ha propuesto en alguna ocasión–, la metáfora de la *peste* tucídidea posee, según espero haber mostrado en este análisis, un valor cognitivo extraordinariamente relevante. Como ya he apuntado anteriormente, hoy en día se observa en la crítica la tendencia a reconocer en las metáforas de los textos de la Antigüedad un valor semejante, y este reconocimiento se extiende incluso, en general, al ámbito de la propia teoría de la metáfora. Conviene, no obstante, subrayar en

⁴⁴⁹ Uno de los aspectos que no se ha tenido en cuenta en el momento de valorar el léxico empleado por Tucídides en su descripción de la *peste* es que la presencia en ella de términos que proceden de la esfera militar puede ser un indicio, no ya de su carácter meramente literario o metafórico (cf. de A. Parry, 1969, pág. 116), sino más bien de la vocación científica y terapéutica del historiador, pues, como O. Temkin (1953, págs. 470-471) apunta, la consideración de la epidemia como una invasión o ataque y no como una impureza constituyó, ya en el siglo XIX, la primera forma de resistencia a la enfermedad.

esta recapitulación la relevancia de dicho valor en un texto como *La guerra del Peloponeso*, en el que se puede observar precisamente la génesis de conceptos que en ese momento resultaban verdaderamente complejos. Según creo haber mostrado en esta exposición, la metáfora de la *peste* ha contribuido de forma decisiva a dicha génesis.

Uno de los aspectos de esta investigación que puede haber resultado más chocante para el lector es, tal vez, la comparación que he establecido aquí entre la propia descripción tucidídea y algunas de sus célebres imitaciones. Sin embargo, estimo que la presencia de tal comparación en el apartado dedicado al contexto histórico-cultural de la descripción original ha quedado sobradamente justificada, a pesar de la distancia temporal que separa a una y a otras. Como hemos podido comprobar, esta comparación ha servido para demostrar cómo la existencia de tales imitaciones no prueba en absoluto el carácter literario, retórico o ficticio del relato tucidídeo, según se ha pretendido argumentar en ocasiones. Espero haber mostrado convincentemente cómo, en general, tener en cuenta la recepción del pasaje en tanto que modelo en los ámbitos de la historiografía y la literatura puede servir para iluminar la complejidad de su sentido y contribuir así a la comprensión de su riqueza semántica, pues las imitaciones de que ha sido objeto ayudan a poner de manifiesto tanto su valor historiográfico y clínico como su simbolismo. Un simbolismo que se ha ido revelando en este trabajo como una verdadera reflexión política y ética.

En primer lugar, las divergencias de las imitaciones de los historiadores bizantinos respecto al modelo han puesto de relieve, además de una diferente sintomatología de las enfermedades descritas –hecho que parece probar por sí mismo el carácter no exclusivamente retórico del modelo–, algunos elementos esenciales de éste: la concepción natural de la epidemia así como la diferente dimensión ética ligada a dicha concepción. Los autores cristianos parecen polemizar con el historiador ateniense,

como hemos visto, en ambos aspectos, pues, al mismo tiempo que niegan el carácter natural de la epidemia, afirman el triunfo del amor cristiano sobre el horror representado por la *peste* tucídídea, cuya reflexión política y ética sobre el fenómeno de la *anomia* resulta irrelevante desde esta perspectiva.

Según he tratado de mostrar en este trabajo, las versiones de la *peste* de Camus y de Lucrecio, por su parte, son deudoras de su modelo en muy buena medida, bastante más, desde luego, de lo que la crítica suele reconocer. Ambas permiten apreciar, a mi juicio, el carácter conceptual y la dimensión ética de la descripción de Tucídides, aspectos que este trabajo ha pretendido sacar a la luz y que los autores cristianos parecen rechazar tan rotundamente. Ambas ayudan, en efecto, a comprender la profundidad de esta reflexión ética y política del historiador, es decir la profundidad del simbolismo de la *peste* tucídídea. Una profundidad que en este momento voy tan sólo a esbozar como conclusión final, aunque sin duda abierta, de esta investigación.

Como ha quedado apuntado anteriormente, Tucídides ha descrito la epidemia como un auténtico “encuentro con la muerte”, pues la presencia de una muerte que se presenta como inevitable parece haber orientado decisivamente tanto su observación del desarrollo de la enfermedad y de los síntomas de los enfermos como sus observaciones y reflexiones sobre el comportamiento de quienes todavía estaban libres de la enfermedad. El miedo a una muerte inevitable constituye, por tanto, uno de los elementos fundamentales de su descripción de la *peste*. Es, sin duda, la profundidad de significado que este elemento confiere a la descripción la que ha hecho posibles imitaciones de un carácter tan universal como las de Lucrecio o Camus. No ha sido mi intención, desde luego, proyectar sobre el texto tucídídeo aspectos que con toda seguridad se encuentran solamente en las versiones a las que él mismo ha servido de inspiración. Mi propósito al convertir éstas en un recurso para la interpretación del

pasaje tucídideo ha consistido simplemente en tratar de mostrar cómo dicha inspiración ha sido posible gracias a la riqueza semántica de la metáfora contenida en el modelo. Desde esta perspectiva, la *peste* se ha revelado también como una auténtica metáfora de la existencia humana sometida a la inevitabilidad de la muerte. Hemos visto cómo las nociones tradicionales sobre la mortalidad humana están presentes en este “encuentro con la muerte”. Dichas nociones, cargadas tradicionalmente de un cierto contenido ético, han sido sometidas por el historiador a un proceso de secularización que les ha conferido una nueva profundidad. He intentado poner de relieve la profundidad ética que la metáfora de la *peste* posee gracias a esta secularización y creo haber iluminado así mismo su significado en el plano existencial, un significado que, sin embargo, no resulta incompatible con el literal. Tal es la riqueza semántica de la descripción tucídidea. La secularización de estas ideas tradicionales sobre la mortalidad así como la secularización de la propia enfermedad convierten a la *peste* en metáfora no sólo del carácter ineluctable de la muerte, y, por tanto, en metáfora de la propia existencia humana, sino incluso en símbolo del propio devenir histórico. En este sentido, la presencia de la descripción de una epidemia natural en una obra historiográfica empeñada en la búsqueda de causas naturales para los hechos históricos encuentra una justificación plena. Como es sabido, Tucídides ha destacado en su obra los diferentes elementos que surgen al realizar un proceso de secularización del devenir histórico mediante el cual se ha eliminado cualquier posibilidad de intervención sobrenatural, de castigo divino o de providencia, posibilidades asociadas tradicionalmente, sin embargo, a la calamidad mítica. Entre los elementos que surgen en ese proceso, el azar y la necesidad llaman la atención en primer lugar. Pero, según he intentado poner de relieve, la libertad humana es así mismo uno de ellos. Una libertad que se puede apreciar y valorar precisamente en la situación extrema descrita en el pasaje de la *peste* y que

muestra, según la típica sabiduría trágica, tanto la fragilidad como la grandeza de esa condición humana.⁴⁵⁰

Así pues, Tucídides parece haber tenido presentes estas ideas sobre la mortalidad humana tanto al realizar sus observaciones empíricas como en el momento de reflexionar sobre las consecuencias psicológicas y sociales derivadas del proceso de secularización que él mismo ha efectuado. Desde esta perspectiva, la versión de la *peste* con la que Lucrecio concluye su poema ayuda a comprender que la descripción tucidídea contiene, en efecto, una invitación al lector para que él mismo reflexione sobre el papel que el miedo a la muerte desempeña en ambos ámbitos, el psicológico y el social. Como comprobamos antes, la reflexión de Lucrecio está centrada en la cuestión psicológica suscitada por dicho miedo a la muerte. Espero que el análisis de la descripción tucidídea haya servido para hacer más comprensible la riqueza semántica de la imagen lucreciana de la *peste*, que es, además de todo lo dicho, una metáfora de la irracionalidad humana y de su carácter “contagioso”. La interpretación del modelo puede iluminar así el sentido de dicha imagen como conclusión de un poema que aspira a ser una auténtica terapia para el alma.⁴⁵¹ Aunque éste es, desde luego, su principal interés, el propio Lucrecio tampoco deja de tener en cuenta en su poema la dimensión moral y social de dicha reflexión, pues él mismo ha encontrado en el miedo a la muerte

⁴⁵⁰ Espero que este estudio haya sido capaz de demostrar hasta qué punto esta sabiduría trágica constituye el testimonio de una auténtica experiencia más que el resultado de la aplicación de recursos meramente artísticos, de argumentos preconcebidos o de determinadas concepciones filosóficas (para estas últimas, además de los estudios mencionados anteriormente, cf. D. Shanske, 2007). Tal vez la comprensión más profunda de esa sabiduría se encuentra en el último trabajo de C. W. Macleod dedicado al historiador, un breve y brillante comentario en el que la comparación de *La guerra del Peloponeso* con la tragedia *Hécuba* de Eurípides permite comprobar cómo en ambas obras se muestra trágicamente la fragilidad de la ley (νόμος), aquella que permite a los hombres creer en los dioses y reconocer un código de moralidad (*Hécuba*, 800-2; Tucídides, V 104), pero que resulta fácilmente rechazada o manipulada –tanto por parte del fuerte como del débil– (*Hécuba*, 814-819; Tucídides, III 66,2; 67, 6; III 56, 1-2; III 52, 2; V 17, 2), conduciendo a situaciones trágicas en las que las demandas de justicia o compasión “often can not but fail” (cf. C. W. Macleod, 1996, págs. 140-158).

⁴⁵¹ Para el espíritu ilustrado y el “afán benéfico” que impulsó a Diógenes de Enoanda a legar a la posteridad, en su célebre inscripción, esa imagen de la *peste* con la que se iniciaba esta exposición, semejante en este sentido a la de Lucrecio, cf. C. García Gual (2008).

una de las fuentes de la agresividad humana.⁴⁵² Sin que ello signifique negar las demás influencias que, sin lugar a dudas, se pueden observar en el pensamiento del poeta latino, esta investigación ha tratado de mostrar el carácter tradicional de esta estrecha relación entre temor a la muerte y agresión. En este sentido, la *Ilíada* constituye un temprano testimonio de una asociación semejante, así como, en general, del impulso ético que procede de esa conciencia de la mortalidad y que constituye un elemento esencial de la cultura griega.⁴⁵³

Según he tratado de demostrar en este trabajo, la sabiduría desplegada por Tucídides en el análisis de los hechos contiene muchos de estos elementos, asociados por la tradición a la figura del dios Apolo. Pero, como he tratado de mostrar también, y como la inspiración de Lucrecio parece sugerir, la descripción tucidídea de la *peste* posee una nueva fuerza y una nueva humanidad. Dicha fuerza y dicha humanidad proceden de la racionalidad de su análisis así como de su carácter de verdadera experiencia histórica. Confío en haber sabido poner de relieve hasta qué punto la labor historiográfica de Tucídides resulta pionera en este sentido, como pionera es igualmente su concepción de la epidemia. Espero así mismo haber sido capaz de iluminar suficientemente ese simbolismo de la *peste*, cuya fuerza ética, de acuerdo con el testimonio de Tucídides, constituye uno de los principales legados de la democracia ateniense.

⁴⁵² Cf. C. Segal (1990), especialmente págs. 187 y ss.

⁴⁵³ B. Williams (1993, pág. 24) ha señalado hasta qué punto la sensibilidad griega, y con ella el impulso ético de toda la cultura griega, “was basically formed by the thought that this thing that will die, which unless it is properly buried will be eaten by dogs and birds, is exactly the thing that one is”.

APÉNDICE I. SOBRE EL POSIBLE DIAGNÓSTICO DE LA EPIDEMIA ATENIENSE DEL 430 A. C.

Como ha quedado claro en el capítulo dedicado a este asunto (cf. *supra*, III. 1.1), no existe un acuerdo concluyente acerca de la identificación de la epidemia, y son bastantes las enfermedades que se han propuesto para justificar un posible diagnóstico de la enfermedad basado únicamente en la descripción tucidídea de los síntomas. A continuación intentaré ofrecer una recapitulación de las hipótesis más significativas, mostrando las principales dificultades de la interpretación del pasaje en este sentido y las diferentes soluciones propuestas en cada caso. Las referencias bibliográficas que no he consultado personalmente figuran completas, mientras que a todas las demás remito de la misma forma que en capítulos anteriores. Los trabajos de D. L. Page (1953) y J. F. D. Shrewsbury (1950) ofrecen un amplio repertorio bibliográfico; referencias más recientes se encuentran en los trabajos, muy documentados, de A. J. Holladay-J. C. F. Poole (1979), J. Longrigg (1980) y K. H. Leven (1991), de los que esta exposición depende en muy buena medida, así como en J. Alsina (1987), pág. 1, n. 2, G. Rechenauer (1991), págs. 370-378, J. W. Allison (1997a), págs. 69-70, n. 52 y W. Schmitz (2005). Como ya he indicado también anteriormente, el descubrimiento de una fosa común en la que tal vez fueron enterradas algunas víctimas de la epidemia ha abierto nuevas posibilidades a la investigación de la etiología de la enfermedad; y, de hecho, ya se han realizado análisis de ADN sobre algunos de los restos encontrados, si bien los resultados de dichos análisis han sido cuestionados también por algunos expertos. A esta nueva fase de la investigación –que se halla con toda probabilidad en sus inicios– se dedica, pues, el último apartado de este apéndice.

1. Estructura de la descripción.

D. L. Page (1953, págs. 111 y ss.) ha destacado la coherencia estructural de la descripción, que comienza proporcionando una serie de datos acerca del posible origen

de la epidemia, para centrarse a continuación en la enumeración de los síntomas. En líneas generales, se aprecia un orden cronológico en la presentación del desarrollo de la enfermedad, en la que se establecen las siguientes fases:

1. Período de incubación: Tucídides destaca en este momento el carácter súbito de la enfermedad, cuya aparición en el enfermo es repentina y sin síntomas previos.
2. Período de 7 a 9 días en el que además de presentar los síntomas por orden de aparición, Tucídides describe varios fenómenos observables en este período.
3. Período tras el 7º o 9º día en caso de supervivencia.
4. Período de complicaciones secundarias en caso de supervivencia.

Ahora bien, desde la clínica moderna, como D. M. Morens-R. J. Littman (1992, págs. 281-282) han señalado, se echan de menos distinciones fundamentales para el diagnóstico, pues Tucídides no distingue claramente entre “complicaciones secundarias”, “secuelas”, “infecciones sobrevenidas”, etc. Es una cuestión discutible, además, hasta qué punto otra estructura “head-to-toe” compite con la cronológica, pues ciertamente se tiene la impresión de que ese orden también está presente, según la sugerencia de Morens y Littman. Se ha propuesto que dicho orden *a capite ad calcem* podría estar en relación con la teoría hipocrática de los fluidos (cf. E. M. Craik, 2001, págs. 104-108) En cualquier caso, no parecen justificadas las apreciaciones de un desorden generalizado de los datos o de una selección con un mero propósito retórico o dramático (cf. J. Bellemore-I. M. Plant 1994a, págs. 398-400 y T. E. Morgan 1994, págs. 203-204), pues Tucídides ha observado los síntomas con un cierto orden; y, por otra parte, la distinción entre las últimas fases parece obedecer a un criterio cronológico bastante claro, pues dependen de la diferente duración de la enfermedad y de la supervivencia o no supervivencia del enfermo (cf. *supra*, IV.4). En ocasiones parece olvidarse, además, que Tucídides, según se reconoce en el esquema anterior, ha mezclado síntomas con fenómenos relacionados con la enfermedad, como la indicación de que los enfermos se sumergían a veces en los depósitos de agua; lo que sin duda no constituye un síntoma en sí mismo, pero sí un fenómeno que denota un síntoma, la terrible sed que causaba el calor interno provocado por la enfermedad (Cf. R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág. 265 y *supra*, IV.3).

2. Problemas de la interpretación.

2.1. Interpretación de términos o síntomas concretos.

* Pese a la semejanza con el *C.H.* en el uso de un buen número de términos, existe una dificultad real para interpretar algunos de ellos. Se ha discutido si el término καρδιά (II 49, 3) debe ser entendido como “corazón” o, si hay que interpretarlo, según sugiere Galeno, en el sentido de “boca del estómago” (cf. D. L. Page, 1953, pág. 100 y E. M. Craik, 2001, págs. 106-107).

* La mayor dificultad surge, no obstante, con los términos utilizados por Tucídides para hacer referencia a los síntomas cutáneos de la enfermedad, φλύκταιναι y ἔλκη (II 49, 5), pues la información que proporciona sobre estos “exantemas”, “ampollas” o “pústulas”, resulta insuficiente para el diagnóstico. De hecho, como D. M. Morens y R. J. Littman (1992, pág. 279) reconocen, para el primero de ellos se han proporcionado diversas traducciones en inglés: “blains, blebs, blisters, bullae, eruptions, pimples, pustules, vesicles, wheelks”. El segundo se interpreta habitualmente como “llaga” o “úlceras”. Lo cierto es que no sabemos la relación que existe entre las “ampollas” y estas “úlceras”; si coexisten, o si las últimas son consecuencia de las primeras. Tucídides tampoco proporciona una información suficiente acerca de su forma y tamaño, ni sobre el proceso de desaparición (cf. D. L. Page, 1953, pág. 112, n. 1, J. Scarborough, 1970, pág. 82, R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág. 263 y K. H. Leven, 1991, págs. 131-132).

* Otro de los síntomas sobre cuya interpretación no existe un acuerdo unánime es la posible afección de las extremidades. Tucídides se refiere a ello con el término ἀντίληψις, que no aparece en el *C.H.*, y utiliza el participio στερισκόμενοι para señalar su efecto (II 49, 8). Normalmente se interpreta que se trata de una pérdida de los miembros en cuestión, pues se habría producido una gangrena (cf. D. L. Page, 1953, págs. 105 y 108), pero se ha propuesto también que se trate simplemente de la pérdida de la facultad de uso, ya que, en cualquier caso, ése es necesariamente el sentido en el caso de los ojos (cf. E. W. Williams, 1957, pág. 100, quien argumenta que el *C.H.* utiliza el término γάγγραινα, y R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág. 264). En esta

última interpretación influye tal vez, de una u otra manera, la imitación de Lucrecio de este pasaje (*De la Naturaleza*, esp. VI 1209), ya que, por la razón que sea, el poeta latino ha entendido, no ya una gangrena, sino una “automutilación”; y, en vista de este “error”, bien podría ocurrir que la interpretación como gangrena fuese también errónea. Por lo tanto, puede resultar útil para la interpretación del pasaje tucídideo aclarar con mayor exactitud cuál es el sentido de la desviación de Lucrecio en este punto (cf. *supra*, IV.4). Por otra parte, como K. H. Leven ha señalado, llama la atención el hecho de que la eliminación del síntoma de la gangrena suele coincidir con diagnósticos en los que dicho síntoma no tiene cabida; por lo que esa reinterpretación del pasaje no parece muy pertinente.

* Por último, hay que mencionar también otro momento de la narración que ha adquirido un cierto protagonismo para el posible diagnóstico de la enfermedad. Tucídides hace referencia en su relato a los animales, concretamente a las aves y los perros (II 50, 1-2). Esta referencia llama bastante la atención desde el punto de vista de la clínica moderna, ya que no se entiende su sentido, a no ser que el historiador la considere también un síntoma. Por ello el interés se ha dirigido en ocasiones hacia posibles enfermedades de origen animal o a enfermedades de otro origen –vírico, por ejemplo– susceptibles de afectar también a los animales (cf. A. D. Langmuir *et alii*, 1985, pág. 1027 y ss., quienes interpretan además incorrectamente las afirmaciones de Tucídides sobre el ganado en II 51, 4). Esta circunstancia ha complicado aún más el panorama del posible diagnóstico, ampliando el espectro de enfermedades candidatas. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la indicación de Tucídides se limita, en todo caso, a la posibilidad de un contagio por ingestión por parte de estos animales en concreto, ya que la situación creada por el abandono de los ritos funerarios permitía esa posibilidad. El pasaje contiene una cierta ambigüedad, pues, respecto a las aves, el historiador asegura no haber podido observar el fenómeno, ya que éstas habían desaparecido (cf. A. J. Holladay, 1988). En cuanto a los perros, se ha sugerido también que Tucídides no afirma directamente que murieran como consecuencia de dicha ingestión, sino que simplemente evitaban los cadáveres (cf. R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág. 267, n. 3 y D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, pág. 278), en cuyo caso no constituiría en absoluto un síntoma, sino uno de esos fenómenos asociados con la enfermedad. Aunque esta última posibilidad no resulta muy plausible –ya que parece claro que Tucídides sí asegura haber observado el fenómeno en el caso

de los perros— los comentarios de Morens y Littman (1992, pág. 278), al destacar el hecho de que Tucídides “esperaba ver” estos animales en torno a los cadáveres, ponen de relieve que esta observación de Tucídides obedece, sin duda, a un cierto criterio del propio historiador, por más que éste no coincida con los criterios de la clínica moderna. Así pues, no hay por qué considerar que este momento del pasaje tucídideo constituye un mero tópico literario, como se apunta a veces (cf. O. Luschnat, 1970, 1203-1204, C. W. Müller, 1984, pág. 35, A. J. Woodman, 1988, pág. 38 y J. Bellemore-I. M. Plant, 1994b, págs. 528 y ss.). Es cierto, sin duda, que en los relatos literarios de *pestes* los animales también son víctimas de la calamidad, como ocurre en la *Ilíada*; pero en modo alguno es ése el sentido de las afirmaciones del historiador, sino que su observación, como vemos, se concentra en las aves y los perros que él mismo esperaba ver, y, además, en el contexto exacto que acabo de describir (cf. igualmente P. Demont, 1983, págs. 343-344, quien también considera este rasgo una coincidencia con la calamidad mítica y subraya exageradamente ese carácter extraordinario de la epidemia ateniense, que se diferenciaría así de los males más corrientes tratados por la medicina). Por lo tanto, parece claro que una posible falta de coincidencia con los criterios de la clínica moderna no implica en absoluto exageración ni manipulación de los hechos, ni, por supuesto, falta de rigor en las observaciones o carácter retórico del relato, sino que indica, como es obvio, distintos criterios de observación. Por ello, interesa conocer e interpretar con la mayor exactitud posible dichos criterios (cf. *supra*, III.3.2). En cuanto a la valoración de este síntoma, las conclusiones de A. J. Holladay (1988) parecen bastante convincentes y no hay por qué dudar de la veracidad de las afirmaciones del historiador en este sentido, afirmaciones de las que se deduce que se trataba de una antropozoonosis, en las condiciones antes establecidas. K. H. Leven (1991, pág. 136-137) se muestra un poco más cauto sobre este aspecto de la epidemia y no lo considera un rasgo definitivo, sino bastante probable. En su imitación del texto tucídideo, Lucrecio (*De la Naturaleza*, VI 1215-1224) parece estar tratando de resolver los problemas de interpretación de este pasaje concreto, cuando sugiere que todos los animales morían al ingerir la carne contaminada, aunque las aves y otros animales salvajes apenas se dejaban ver por la ciudad, mientras que a los perros sí se los veía morir por las calles. Lucrecio innova respecto a su modelo, añadiendo, además, que todos los animales eran víctimas de la enfermedad en cualquier circunstancia, y no sólo en caso de ingestión, tal vez porque él mismo no ha entendido las limitaciones de la

observación tucidídea; aunque es posible también que la imagen tradicional del λοιμός haya determinado en buena medida esta ampliación lucreciana de la escena original.

2.2. Posibilidad de errores en la descripción.

Se ha planteado en alguna ocasión la posibilidad de que la descripción tucidídea carezca de alguna información relevante para la identificación de la enfermedad. Sin embargo, las objeciones que se han hecho en este sentido no son muchas ni muy significativas. Es posible, desde luego, que Tucídides haya dejado de consignar datos importantes desde el punto de vista de la clínica moderna, pero lo cierto es que sólo se han señalado cuestiones menores, como las indicaciones acerca del pulso o la orina (cf. D. L. Page, 1953, pág. 112, n. 1). La prevención más importante ante el rigor del relato surge, tal vez, ante la falta de una distinción más nítida entre fenómenos variables e invariables, ya que no queda suficientemente claro el diferente efecto de la enfermedad sobre los enfermos en este punto (cf. D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, pág. 281). Ahora bien, de ello no se deduce que la descripción sea caótica ni carente en absoluto de rigor (cf. J. Bellemore-I. M. Plant 1994a, págs. 398-400 y T. E. Morgan 1994, págs 203-204), sino, simplemente, que resulta poco matizada e insuficiente desde el punto de vista de la clínica moderna. Parece claro, desde luego, que Tucídides ha tratado de consignar todos los síntomas que se presentaban en los diferentes casos, sin valorar su carácter más o menos general o excepcional (cf. *supra*, IV.4, para una valoración de este aspecto de la descripción).

2. 3. Posibilidad de una sintomatología específica por tratarse del primer brote de una enfermedad y posibilidad de transformaciones o desaparición de la enfermedad.

El diagnóstico se complica por la posibilidad de que la epidemia consistiera en el primer brote de una enfermedad conocida, pero que habría atacado en ese momento a la población de Atenas como a un “territorio virgen”. En estas circunstancias, dichas enfermedades suelen provocar un efecto mucho mayor sobre los enfermos, e incluso se pueden dar variaciones en la sintomatología con respecto a los ataques que se producen una vez que la población ya ha padecido anteriores brotes. Esta circunstancia amplía,

sin duda, el campo de la interpretación y, con ello se hace aún más improbable la posibilidad de un acuerdo. Pero lo cierto es que el propio Tucídides parece destacar el carácter desconocido de la enfermedad hasta el momento. Entre las interpretaciones que han tenido en cuenta este extremo, destacan las de J. F. D. Shrewsbury (1950), seguido en este sentido por D. L. Page (1953), que se inclinan, como veremos, por la identificación con el sarampión. En general parece aceptarse la posibilidad de una mayor virulencia de la epidemia ateniense debido a esta causa (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, págs. 283-285, J. A. H. Wylie-H. W. Stubbs, 1983, pág. 10, K. H. Leven, 1991, págs. 138-139); en cuyo caso, además del sarampión, serían posibles otras enfermedades, como rubeola o varicela (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, págs. 290-291), así como viruela (cf. R. Sallares, 1991, págs. 249-250). Existe además la posibilidad de que las variaciones producidas en la enfermedad la hayan transformado totalmente, y es posible incluso que haya desaparecido (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, pág. 295, K. H. Leven, 1991, pág. 139, J. Scarborough, 1970, pág. 83). Conviene, desde luego, tener muy presente este último extremo, al que últimamente se le concede bastante credibilidad. Por otra parte, también se han expresado opiniones escépticas (cf. J. Scarborough, 1970, págs. 87-89, W. P. MacArthur, 1954, pág. 173) sobre la posibilidad de que Atenas fuese un territorio virgen –al menos para una enfermedad como el sarampión– en un momento de su historia en el que no se encontraba en absoluto aislada. Desde este punto de vista, no parece probable que allí se pudiera desarrollar una situación epidemiológica semejante a la de las islas Fiji en 1875, “territorio virgen” con el que se la compara en la hipótesis de J. F. D. Shrewsbury (1950). Además, se aduce también que no todas las enfermedades varían de la misma manera; por ejemplo, la viruela presenta, al parecer, una sintomatología bastante estable (cf. R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág. 266 y R. Sallares, 1991, págs. 262-263).

2. 4. Posibilidad de una sintomatología específica por tratarse de la combinación de dos enfermedades.

Una nueva ampliación de las posibilidades de la investigación surge cuando se propone la posibilidad de explicar la peculiar sintomatología de la epidemia ateniense suponiendo que en el curso de una enfermedad principal surgieron complicaciones producidas por una enfermedad secundaria, como de hecho ocurre en ocasiones en algunas epidemias. Hipótesis de este tipo –que, como veremos, han sido formuladas con

diferentes combinaciones de enfermedades (cf. A. D. Langmuir *et alii*, 1985 e *infra*, Apéndice I.4.1.4)– convierten el diagnóstico de la epidemia ateniense en una cuestión totalmente abierta.

3. Certezas sobre la descripción.

3.1. Indicaciones sobre el contagio y la inmunidad adquirida.

Si, además de todas estas dificultades, tenemos en cuenta las objeciones más generales apuntadas en el capítulo dedicado a esta cuestión, parece bastante claro que ningún diagnóstico de la enfermedad va a proporcionar una certeza suficiente sobre la naturaleza de la epidemia ateniense. Sin embargo, hay que tener presente que la descripción tucidídea ofrece algunos datos muy relevantes para la historia de la medicina. En este sentido, y al margen de cuál pudiera ser la etiología concreta de la enfermedad, el relato posee un extraordinario interés científico. Es cierto que no existe acuerdo en la valoración de dichos datos, pero, a mi juicio, los argumentos aportados en su defensa son bastante sólidos, como he tratado de mostrar en el capítulo correspondiente. Espero, además, que esta investigación pueda contribuir, en la medida de sus posibilidades, a afianzar y aclarar dichos argumentos. Pues bien, son dos los datos verdaderamente significativos aportados por el historiador ateniense como resultado de sus observaciones. De uno de ellos -el carácter contagioso de la epidemia- ya me he ocupado suficientemente (cf. *supra*, III.1.3). El otro, si bien menos relevante, constituye también una información de considerable interés desde el punto de vista de la historia de la medicina, pues Tucídides parece, en efecto, haber observado en los supervivientes de la enfermedad el fenómeno de la inmunidad adquirida (II 51, 6). En general, los intérpretes de Tucídides que valoran su observación sobre el contagio valoran también ésta otra (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, págs. 297 y ss., 1982 y 1984, R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág. 265, A. D. Langmuir *et alii*, 1985, pág. 1028, W. Schmitz, 2005, pág. 388, n. 72, K. H. Leven 1991, págs. 132-135, aunque con ciertas reservas sobre la valoración del concepto de contagio, y H. Sonnabend, 2004, págs. 91-94, que valora la observación de la inmunidad). Es cierto que, a efectos del diagnóstico, dicha inmunidad tampoco resulta concluyente, ya que se podría tratar, según se deduce del relato tucidídeo, de una inmunidad parcial, pues Tucídides asegura

que se podía volver a contraer la enfermedad, pero sin efectos letales. Pero, como podrían haber actuado dos enfermedades de forma combinada, también cabe la posibilidad de que fuese una inmunidad total a una de las dos, y los rebrotes fuesen causados exclusivamente por la otra (cf. K. H. Leven, 1991, págs. 134-135). En cualquier caso, esta observación, unida a la del contagio, demuestra, sin ninguna duda, la notable lucidez de las informaciones de carácter empírico del historiador; o, utilizando la expresión de Holladay y Poole (1979, pág. 299) —que tanto han contribuido a destacar este aspecto de la descripción tucidídea—, ponen de manifiesto su “remarkable insight”. Hay que tener en cuenta, como en el caso del contagio, la originalidad de Tucídides al observar el fenómeno de la inmunidad adquirida, un conocimiento que en modo alguno formaba parte del saber común de la época. De hecho, el propio historiador asegura que muchos supervivientes sintieron la ilusión de estar protegidos contra todas las enfermedades, lo que él mismo desmiente con sus observaciones (cf. *supra*, IV.4). Hay que señalar, una vez más, que la falta de acuerdos concluyentes respecto al diagnóstico no debe restar ningún mérito al historiador ateniense, tal y como Holladay y Poole (1979, págs. 299-300) han señalado muy acertadamente:

If the principal fruit of previous work on Thucydides' account of the Plague of Athens seems to be a confusing mass of doubt and contradiction, no one should suppose that the inability of the medical profession in the past to reach a consensus of opinion on the identity of the Plague casts doubt on Thucydides' capabilities as an observer and interpreter of passing events. On the contrary, his understanding of contagion and immunity showed remarkable insight, and even if his ideas were not entirely his own, they certainly owed nothing to contemporary medical thinking.

No cabe duda, desde luego, de que si se ha dedicado tanto esfuerzo e interés al posible diagnóstico de la enfermedad es porque desde la historia de la medicina se ha valorado, de una u otra forma, el rigor de las observaciones del historiador ateniense, “one of the most brilliant observers of all time” (cf. A. D. Langmuir *et alii*, 1985, pág. 1030). Así pues, si estas valoraciones de ambos fenómenos son acertadas, será necesario tenerlas en cuenta para una posible identificación de la enfermedad. Además, al parecer (A. J. Holladay y J. C. F. Poole, 1979, pág. 294 y K. H. Leven, 1991, pág. 135), ambas observaciones indican que la epidemia debió de estar provocada por una enfermedad infecciosa, y, en consecuencia, las posibilidades de diagnóstico se deberían limitar a alguna enfermedad de este tipo. Si se acepta que se trataba de una inmunidad parcial, quedarían descartadas las infecciones víricas como la viruela, ya que éstas proporcionan

una inmunidad total, y sería más probable una infección microbiana (cf. Holladay y Poole, 1979, págs. 287 y ss. No obstante, se ha insistido también en la posibilidad de que la viruela produzca segundos ataques, muchos de los cuales podrían haber pasado desapercibidos, sin ser, por lo tanto, consignados en las historias clínicas de dicha enfermedad; cf. R. Sallares, 1991, pág. 251). Sin embargo, son muchas las hipótesis que, desatendiendo este aspecto de la descripción, buscan otros posibles orígenes de la enfermedad, con lo que, como decimos, los posibles diagnósticos se multiplican.

3.2. Sintomatología.

Las dos observaciones que acabo de mencionar prueban suficientemente que la descripción tucidídea, pese a todos los problemas de interpretación que presenta, no es una lista disparatada de síntomas, por lo que de ella se pueden deducir algunas certezas también en cuanto a la sintomatología de la enfermedad, mientras que otros datos habrán de ser tomados en consideración, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, con cierta precaución. K. H. Leven (1991, pág. 137) proporciona el siguiente resumen del cuadro médico de la enfermedad: la enfermedad comienza de forma aguda en la cabeza, provoca síntomas respiratorios y gastrointestinales, así como una erupción cutánea. Los enfermos mueren a los siete o nueve días, sin haber perdido todas sus fuerzas. Como complicaciones de la enfermedad pueden aparecer gangrena de las extremidades, ceguera y pérdida de memoria. Durante la epidemia mueren perros, por lo que podría tratarse de una antropozoonosis. Además, como ya hemos visto, la enfermedad es contagiosa y proporciona inmunidad.

3.3. Otros datos epidemiológicos.

Como ya hemos visto, a pesar de que no se haya podido alcanzar un acuerdo acerca de la etiología de la enfermedad, se observa en la crítica una cierta tendencia a valorar los datos epidemiológicos proporcionados por el historiador ateniense. Entre las más recientes aportaciones sobre el aspecto médico de la descripción tucidídea, figura, de hecho, un análisis de dichos datos con aplicación de modelos matemáticos (cf. D. M. Morens-R. J. Littman, 1992). Además de los aspectos ya mencionados acerca del contagio y la inmunidad, que sugieren una epidemia de carácter “explosivo”, otras

informaciones de interés que se pueden encontrar en el relato tucidídeo son las siguientes:

* Procedencia y propagación de la enfermedad: además de otras indicaciones sobre el carácter contagioso de la epidemia comentadas en el capítulo dedicado a dicha cuestión, se valora también la información aportada por Tucídides acerca de la entrada de la enfermedad en Atenas a través del Pireo (II 48, 2), ya que, en efecto, han sido los barcos los que han extendido muchas epidemias premodernas (cf. D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, pág. 275). Por otra parte, la magnitud del área geográfica afectada por la epidemia que Tucídides documenta en su relato constituye un argumento más en favor de la identificación con una enfermedad contagiosa de transmisión directa de persona a persona. Entre éstas, las que se propagan con mayor facilidad son aquellas que lo hacen por vía respiratoria (cf. R. Sallares, 1991, pág. 254). Se ha propuesto, incluso, que la enfermedad se extendió hacia occidente, y se ha sugerido que la epidemia descrita por Livio pudo, por tanto, tener ese origen (cf. E. Coughanowr, 1985). No sabemos cuál es la fuente de esta información que ha servido a Tucídides para situar el origen de la enfermedad en África, concretamente en “Etiopía” –actual Sudán–, desde donde se extendió a Egipto y desde allí hacia oriente, llegando al imperio persa, y, de acuerdo con la descripción tucidídea, a Atenas a través del Pireo. Probablemente, como H. D. Westlake (1977, pág. 350) ha sugerido, el historiador se ha hecho eco de uno de los muchos “rumores” que circulaban en Atenas en el momento, y ese debe de ser el sentido de la expresión *ὥς λέγεται* con la que él mismo ha decidido incluir dicho dato en su narración de los hechos. Hay que tener en cuenta, no obstante, como el propio Westlake ha mostrado, que el uso de expresiones de este tipo no implica en absoluto incredulidad o escepticismo por parte del historiador, como podría parecer en un primer momento (cf. A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 147, quien considera que esta expresión denota una “precaución” por parte del historiador con respecto a una información que, de hecho, no es transmitida por otras fuentes, como Galeno o Plutarco). Lo cierto es que la selección de la información efectuada por Tucídides no parece indicar en este caso ni incredulidad ni cautela, sino más bien lo contrario, pues dicho dato va seguido de la constatación de un auténtico rumor que sí resulta desacreditado, ya que, en efecto, se trata de la única ocasión en la que Tucídides, usando una fórmula de este tipo, ha dejado constancia de su procedencia (cf. H. D. Westlake, 1977, pág. 347 y 361, n. 45), pues eran, en efecto,

los habitantes del Pireo quienes decían que los peloponesios habían envenenado los pozos:

ἤρξατο δὲ τὸ μὲν πρῶτον, ὡς λέγεται, ἐξ Αἰθιοπίας τῆς ὑπὲρ Αἰγύπτου, ἔπειτα δὲ καὶ ἐς Αἴγυπτον καὶ Λιβύην κατέβη καὶ ἐς τὴν βασιλέως γῆν τὴν πολλήν. ἐς δὲ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ἐξαπιναίως ἐσέπεσε, καὶ τὸ πρῶτον ἐν τῷ Πειραιεῖ ἦψατο τῶν ἀνθρώπων, ὥστε καὶ ἐλέχθη ὑπ’ αὐτῶν ὡς οἱ Πελοποννήσιοι φάρμακα ἐσβεβλήκοιεν ἐς τὰ φρέατα·

Apareció por primera vez, según se dice, en Etiopía, la región situada más allá de Egipto, y luego descendió hacia Egipto y Libia y a la mayor parte del territorio del Rey. En la ciudad de Atenas se presentó de repente, y atacó primeramente a la población del Pireo, por lo que circuló el rumor entre sus habitantes de que los peloponesios habían echado veneno en los pozos (...) (II 48, 1-2)

Así pues, de entre toda la información disponible, Tucídides ha seleccionado precisamente la que proporciona un origen plausible para una enfermedad contagiosa, dejando claro que tal posibilidad se ajusta a los datos observables empíricamente, pues si la epidemia se propagó desde el Pireo no fue porque los peloponesios hubieran envenenado los pozos, como los habitantes del Pireo sugerían, sino porque la enfermedad entró a través del puerto. Como es bien sabido, las acusaciones de envenenamiento han brotado a lo largo de la historia casi con tanta frecuencia como las epidemias, pues forman parte del repertorio de “supersticiones” que suelen acompañar a éstas, por lo que la información del historiador resulta relevante también en este aspecto. De hecho, A. Manzoni, que se ocupó en diversas ocasiones de las acusaciones de envenenamiento motivadas por la peste de Milán del 1630 (cf. *Los novios e Historia de la columna infame*), se hace eco de este dato del historiador ateniense en su obra *Fermo e Lucia*, IV 4 (1822). Hay que tener en cuenta, además, que si la hipótesis tucidídea sobre este origen africano no encontró eco en la literatura médica o historiográfica, ello se debió a que la concepción contagiosa fue descartada casi unánimemente por la tradición. Llama la atención, por tanto, que en el siglo IV d. C. Amiano Marcelino (*Historia*, XIX 4, 4-6) se haga eco de la hipótesis tucidídea, contraponiéndola claramente a las demás (cf. *supra*, III.1.3). Hay que mencionar, por otra parte, que el dato relativo al envenenamiento de las fuentes es recogido en el siglo II d. C. por Areteo de Capadocia (*Sobre las causas y síntomas de las enfermedades agudas*, I 7, 3), quien lo considera, en efecto, un “error” de los habitantes del Pireo al

que trata de dar una justificación. Por otra parte, aunque tal vez sin ninguna relación con el relato tucidídeo, de acuerdo con el testimonio de Estrabón (XVII 3, 10), Posidonio (siglo I-II a. C.) ofrecía una explicación médica de la frecuencia con la que se producían epidemias en Egipto (cit. por A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 147).

* Duración de la epidemia: el brote de la enfermedad no parece tener carácter estacional, ya que aparece por primera vez en primavera o verano (430 a. C.) y posteriormente en invierno (427-426 a. C.). En total, la epidemia pudo tener una duración de cuatro años y medio o cinco (del 430 a. C. hasta el 426-425 a. C.), o al menos de tres, pues Tucídides (III 87; 3; 13, 3; II 57) asegura que el primer brote duró dos años y el segundo uno; pero también sugiere que nunca había cesado del todo. En cualquier caso, la epidemia duró un período de tiempo significativamente largo (cf. D. M. Morens-R. J. Littman 1992, págs. 276-277 y W. Schmitz, 2005, págs. 52-53).

* Información epidemiológica sobre la población: la epidemia parece afectar por igual a todos los individuos sin distinción de edad, clase social, etc. (II 51); con la única excepción de los médicos, entre los que la mortalidad es más alta, lo que parece ser indicio, como hemos dicho, de su carácter contagioso. En cuanto a la mortalidad provocada por la enfermedad, la información de Tucídides resulta poco completa para establecer cifras definitivamente seguras. Tucídides (III 87, 3) afirma únicamente que en total la *peste* provocó más muertes que la propia guerra; pero sólo aporta cifras correspondientes al ejército: 4400 hoplitas y 300 caballeros. Puesto que carecemos de seguridad acerca de cifras totales relativas al ejército, el único índice de mortalidad que se puede obtener de sus informaciones procede de los datos sobre las defunciones en el asedio de Potidea (II 58, 3), donde se contabilizaron 1050 víctimas a consecuencia de la epidemia, de un contingente de 4000 hoplitas y 300 caballeros; lo que equivale a un 25% de mortalidad entre la población masculina joven. Aunque probablemente este porcentaje no se puede extender al conjunto de la población, significa en cualquier caso una mortalidad muy elevada (cf. D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, págs. 274 y 276-277, K. H. Leven, 1991, págs. 144-147). Por otra parte, de las indicaciones de Tucídides acerca de la facilidad para formar una expedición tan numerosa como la de Sicilia en el 415 a. C. (VI 26; 30-31), se ha deducido que la epidemia no debió de afectar en la misma medida a los niños, pues en dicha expedición tomarían parte fundamentalmente

quienes tenían de ocho a diociocho años en el momento del primer brote, quince años antes (cf. F. W. Mitchel, 1964, págs. 101-105 y R. Sallares, 1991, págs. 259-260).

4. Hipótesis sobre la etiología de la epidemia ateniense basadas en la descripción tucidídea.

4.1. Enfermedades contagiosas.

4.1.1. Peste bubónica.

Como K. H. Leven (1991, págs. 140-141) señala muy acertadamente, las similitudes entre el relato tucidídeo y los abundantes relatos consagrados a la descripción de una epidemia de peste bubónica se encuentran, más que en la sintomatología de la propia enfermedad, en las consecuencias sociales y morales que se describen en ambos casos. Además, la descripción de la epidemia ateniense del 430 a. C. se ha convertido en una fuente de inspiración para muchos escritores y poetas a lo largo de los siglos, por lo que las semejanzas en ese sentido son aún más marcadas. Tucídides ha creado, sin duda, un modelo narrativo para describir el estado de crisis provocado por una epidemia de este tipo. Por lo que respecta a la enfermedad, la diferencia más notable la proporciona, precisamente, el relato de Procopio (*Guerra persa*, II 22-24) sobre la epidemia de Constantinopla del año 542 d. C., que toma como modelo el de Tucídides incluso en muchos momentos de la descripción de los síntomas, pero deja claro, sin embargo, que la enfermedad era la peste, pues describe los característicos bubones que no aparecen en el relato tucidídeo (cf. D. L. Page, 1953, pág. 115 y *supra*, III.4.1). No obstante, se ha propuesto la identificación con esta enfermedad, pese a dicha ausencia, en virtud de su carácter infeccioso, la inmunidad adquirida que proporciona, la elevada mortalidad que produce y su extensión a los animales (cf. E. W. Williams, 1957, págs. 102-103). Además, se ha hecho algún intento por encontrar dichos bubones en la descripción de la epidemia ateniense. Para ello se ha argumentado que el término ἔλκος empleado por Tucídides podría tener dicho sentido, ya que el más característico βουβών no se utiliza hasta el siglo II d. C.; y se han aportado posibles paralelismos para el término tucidídeo en descripciones de epidemias del C.H., de Galeno, bíblicas y en la de Rufo de Éfeso (cf. E. M. Hooker, 1958, págs. 78 y ss.). Sin embargo, esta argumentación no ha parecido muy convincente, y la ausencia

de un síntoma tan distintivo parece descartar totalmente esta posibilidad, ya que la erupción descrita por Tucídides se extiende por todo el cuerpo, mientras que los bubones suelen tener una localización específica (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, págs. 287-289, J. F. D. Shrewsbury, 1950, pág. 14, R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, págs. 266-267, n. 3, J. Scarborough, 1970, págs. 83-85, especialmente n. 32, J. Longrigg, 1980, pág. 218 y K. H. Leven, 1991, págs. 140-141).

4.1.2. Sarampión.

Esta hipótesis ha sido defendida, fundamentalmente, por J. F. D. Shrewsbury (1950), y sus conclusiones aceptadas por D. L. Page (1953, págs. 116-119). La identificación con el sarampión se basa, como hemos visto, en la consideración de Atenas como “territorio virgen” para dicha enfermedad en el 430 a. C., posibilidad que, sin embargo, no es unánimemente admitida (cf. *supra*, Apéndice I.2.3). Además se ha criticado la comparación establecida por J. F. D. Shrewsbury entre el relato de la epidemia ateniense y la descripción de una epidemia de sarampión en las islas Fiji en el año 1875, pues se basa fundamentalmente en un dato no significativo, la coincidencia en el hecho de que en ambas epidemias los enfermos se metían en el agua para tratar de calmar la quemazón interna provocada por la enfermedad (cf. J. F. D. Shrewsbury, 1950, pág. 8 y D. L. Page, 1953, págs. 117-118). Parece claro que el síntoma en cuestión denotado por este comportamiento de los enfermos se podría deber a cualquier otro proceso infeccioso o estado febril (cf. R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág. 265), e incluso se han aportado testimonios de comportamientos semejantes en epidemias de tifus (cf. H. Keil, 1951, pág. 313, que menciona comportamientos semejantes en la epidemia de Oxford del año 1577, conocida como “Black Assize”, y W. P. MacArthur, 1954, pág. 172, que menciona además cómo los soldados enfermos de tifus se acostaban en la nieve durante la guerra de Crimea) e incluso en epidemias de viruela (cf. J. Longrigg, 1980, pág. 214). Por otra parte, se ha puesto en duda la identificación de la epidemia de las islas Fiji con el sarampión (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, pág. 290). La hipótesis del sarampión continúa gozando, no obstante, de cierto crédito, por ser ésta la enfermedad infecciosa cuya sintomatología presenta más coincidencias con la descripción tucidídea (cf. B. A. Cunha, 2004, pág. 41).

4.1.3. Viruela.

La identificación de la enfermedad ateniense con la viruela es, tal vez, la hipótesis formulada con una mayor frecuencia ya desde el siglo XIX. En su clásico estudio dedicado a las enfermedades infecciosas, H. Zinsser (1934, págs 122 y 124) se inclinó por este diagnóstico. Al tratarse de una enfermedad contagiosa entre cuyos síntomas destacan la fiebre y las erupciones cutáneas, presenta similitudes importantes con la descripción tucídídea. Sin embargo, se han encontrado bastantes objeciones contra esta interpretación, entre las que destaca la imposibilidad de que en el curso de esta enfermedad se produzca gangrena (cf. J. Scarborough, 1970, pág. 87). Se ha señalado, por otra parte, que tras un primer brote, la viruela se convierte en endémica entre la población infantil, circunstancia que no está documentada en absoluto en el caso ateniense; como no están documentadas tampoco las características cicatrices que esta enfermedad suele dejar, especialmente en el rostro, ya que Tucídides no las menciona (cf. J. Longrigg, 1980, págs. 220-221). Como curiosidad vale la pena recordar la anécdota protagonizada por B. von Hagen (1938, pág. 127), partidario de esta identificación, que trató de buscar en vano en el busto napolitano del historiador las cicatrices que demostraran la validez de esta hipótesis. Por otra parte, los enfermos de viruela se encuentran por lo general en un estado de postración desde las primeras fases de la enfermedad que no coincide con el estado descrito por el historiador ateniense (cf. A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, pág. 287, K. H. Leven, 1991, págs. 142-143, J. F. D. Shrewsbury, 1950, pág. 9). Respecto al hecho de que la enfermedad no se convirtiera en endémica entre la población infantil, se ha argumentado que tal posibilidad no se suele producir cuando la densidad de la población no es elevada, como ocurría en la Antigüedad (cf. R. Sallares, 1991, págs. 251-253). Los defensores más recientes de la identificación de la viruela han tratado de basar su argumentación en la refutación de la objeción que parece más concluyente –la relativa a la gangrena–, aduciendo que dicho síntoma no está en absoluto documentado en el texto tucídídeo, y suponiendo que Tucídides se refiere más bien, como vimos anteriormente, a la pérdida del uso de los miembros. Por otra parte, aportan como argumento a favor de la identificación con esta enfermedad el hecho de que su aparición y extensión sea frecuente en las guerras y la relevancia de los síntomas cutáneos en la descripción tucídídea (cf. R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, especialmente pág. 264. D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, págs. 300-

301, consideran que la viruela es junto con el tifus la posibilidad más verosímil desde el punto de vista epidemiológico).

4.1.4. Combinación de enfermedades.

4.1.4.1. Viruela y tifus.

La combinación de estas dos enfermedades ha sido propuesta por B. von Hagen (1938), suponiendo que a una primera epidemia de viruela en el verano del año 430 a. C. se superpuso otra de tifus, favorecida por las condiciones higiénicas. El segundo pico de la epidemia en el invierno del 427-426 a. C. habría sido causado únicamente por esta segunda enfermedad. De este modo se explicarían todos los síntomas, desde luego, pero parece claro, como K. H. Leven (1991, pág. 143) apunta, que se trata de una explicación puramente especulativa e indemostrable, y parece, más bien, una solución *ad hoc*.

4.1.4.2. Viruela y ergotismo.

También se ha propuesto que los síntomas de la epidemia de viruela se complicaron porque la epidemia se extendió entre una población que padecía un ergotismo latente (cf. R. Kobert, 1899 y la discusión de esta posibilidad en A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, págs. 292-294, especialmente nota 44, e *infra*, Apéndice I.4.2.3.1, para el ergotismo).

4.1.4.3. Gripe y síndrome tóxico.

Una de las hipótesis más llamativas que ha utilizado la combinación de varias enfermedades para tratar de explicar todos los síntomas de la descripción tucidídea supone que en Atenas se produjo una epidemia de gripe y que las complicaciones se debieron a un síndrome tóxico causado por estafilococos, seguido por una epidemia de impétigo, con lo que resultarían comprensibles síntomas como la gangrena, la amnesia, y la ceguera; y al mismo tiempo se mantendría la concepción general de la epidemia como enfermedad contagiosa, en este caso vírica, que se habría podido propagar siguiendo las rutas comerciales. Una mutación del virus podría explicar, además, su

extensión a los animales. Toda esta peculiar sintomatología, producto de la combinación de tales enfermedades, constituye lo que se ha denominado el “Síndrome de Tucídides” (cf. A. D. Langmuir *et alii*, 1985). Resulta poco verosímil, sin embargo, que se produjese tal combinación de enfermedades en todos los pacientes, o al menos en un número de ellos tan grande como para hacer indistinguibles entre sí los dos procesos (cf. A. J. Holladay, 1988, pág. 248). Por otra parte, se ha considerado improbable que se produjese una mortalidad tan alta a causa de una epidemia de gripe, y se ha puesto en duda además que esta enfermedad pudiese provocar algunos de los síntomas descritos por Tucídides, como los cutáneos o los gastrointestinales (cf. A. J. Holladay, 1986, pág. 1172, R. Sallares, 1991, págs. 244-245, D. M. Morens-R. J. Littman, 1992 y D. M. Morens-R. J. Littman, 1994).

4.2. Enfermedades no contagiosas.

4.2.1. Tifus.

A pesar de su condición de enfermedad no contagiosa –pues no se contagia directamente de persona a persona, sino que se transmite a través de un vector–, esta hipótesis cuenta también con un buen número de partidarios, fundamentalmente por dos razones: por ser una enfermedad típica de las guerras y porque en su desarrollo la gangrena es una complicación posible (cf. A. W. Gomme *HCT*, II, pág. 153, quien acepta este diagnóstico, propuesto por W. P. MacArthur, 1954, págs. 171-174; cf. también J. Scarborough, 1970, págs. 89-90). El tipo de epidemia producido por el tifus no tiene el carácter “explosivo” de las epidemias de enfermedades contagiosas (cf. K. H. Leven, 1991, pág. 142); no obstante, pasa por ser la típica *morbus medicorum*, por el alto índice de mortalidad que se produce entre los médicos, aspecto éste en el que sí coincidiría con la descripción de Tucídides (cf. W. P. MacArthur, 1958, pág. 244). Se ha objetado, además, que el tifus provoca, como la viruela, un estado de postración inicial incompatible con la descripción tucidídea (cf. J. F. D. Shrewsbury, 1950, pág. 9). Puesto que el agente transmisor suele ser el piojo, esta hipótesis ha propiciado una discusión acerca de las condiciones higiénicas de Atenas en general, y en concreto en la época de la epidemia; y se ha debatido así la posibilidad o imposibilidad de que dicho parásito estuviese lo suficientemente extendido como para provocar una epidemia de estas características (cf. H. Keil, 1951, págs. 305-311, con argumentos a favor de esa

posibilidad; y J. F. D. Shrewsbury, 1950, pág. 12 y D. L. Page, 1953, pág. 114, en contra).

4.2.2. Enfermedades de origen animal.

Como ya he señalado antes, los comentarios de Tucídides acerca de la posible extensión de la enfermedad al reino animal han propiciado el desarrollo de hipótesis que proponen infecciones diversas de origen animal, como la tularemia, producida por una bacteria (cf. J. A. H. Wylie-H. W. Stubbs, 1983), o el muermo, enfermedad de origen equino también bacteriana, que se podría haber propagado en Atenas a causa de la convivencia con estos animales durante el asedio (cf. C. H. Eby-H. D. Evjen, 1962, págs. 259 y ss.). Ya he apuntado, sin embargo, cuál es el contexto exacto de los comentarios de Tucídides respecto a los animales, y, aunque parece que en el caso de los perros ese tipo de transmisión de la enfermedad sería posible en dicho contexto en esta última hipótesis, ninguna de estas identificaciones parece plausible por motivos epidemiológicos, pues, en primer lugar, no se trata de enfermedades contagiosas y es difícil que provocaran una epidemia explosiva como la descrita por el historiador ateniense, especialmente en el caso de la segunda de las posibilidades; además, no producen inmunidad (cf. A. J. Holladay- J. C. F. Poole, 1982, págs. 235-236 y 1984, pág. 484, así como D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, págs 296-297).

4.2.3. Intoxicaciones alimentarias.

4.2.3.1. Ergotismo.

De las enfermedades causadas por la intoxicación provocada por algún alimento, el ergotismo es la primera posibilidad que se ha tenido en cuenta. Esta hipótesis parecía descartada en un primer momento por tratarse de una enfermedad procedente del centeno, cereal que no se consumía en Atenas en la época de la epidemia (cf. J. H. Finley, 1942, págs. 158-159 y A. W. Gomme, *HCT*, II, pág. 150). Posteriormente, no obstante, se ha defendido de nuevo este diagnóstico, argumentando que también otros cereales pueden provocar esta intoxicación (cf. P. Salway-W. Dell, 1955). Ahora bien, no se trata, por supuesto, de una enfermedad infecciosa y, además, entre sus síntomas no figura ningún tipo de erupción cutánea (cf. R. J. Littman-M. L. Littman, 1969, pág.

266, n. 3, A. J. Holladay-J. C. F. Poole, 1979, págs. 292-294 y J. Longrigg, 1980, págs. 217-218). Por otra parte, las intoxicaciones de este tipo no tienen tampoco unos efectos tan duraderos como los de la epidemia ateniense (cf. D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, pág. 283).

4.2.3.2. Otras intoxicaciones.

El conocimiento de ciertos síndromes tóxicos causados igualmente por la ingestión de cereales, principalmente trigo, permitió postular también la identificación de la epidemia con alguno de ellos, como el denominado ATA (Alimentary Toxic Aleukia), que se produjo en Rusia, sobre todo en la II Guerra Mundial, por la ingestión de cereales en mal estado debido a una micosis. El síndrome debe su denominación a la leucopenia progresiva que provoca en los enfermos. La identificación resulta avalada por la posible extensión a los animales y por la coincidencia en ciertos síntomas: erupciones cutáneas, fiebre, sed, amnesia, etc. La peculiar situación de Atenas durante el asedio espartano en el momento de la epidemia permite suponer la posibilidad de que se importase trigo en malas condiciones (cf. J. Bellemore-I. M. Plant, 1994b). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que no se trata de una enfermedad infecciosa.

4.2.4. Otras enfermedades.

Se han propuesto también identificaciones con algunas enfermedades arbovirales, es decir, enfermedades víricas transmitidas por insectos, como el dengue, la fiebre amarilla o la fiebre del Valle del Rift (D. M. Morens-M. C. Chu, 1986, “The Plague of Athens”, *New England Journal of Medicine*, 314: 855). También existen hipótesis que asocian la epidemia ateniense con enfermedades relacionadas con una posible contaminación del agua, como cólera o disentería; y se han apuntado además posibilidades diversas como escorbuto, shigellis, escarlatina (T. C. Allbutt, 1921, pág. 34), virus de Ébola o malaria (cf. W. H. S. Jones, 1909, P. E. Olson, 1996, B. Dixon 1996 y D. Scarrow, “The Athenian Plague: A Possible Diagnosis”, *AHB*, 1988). Todas estas hipótesis tienen un carácter bastante singular y no gozan de mucho crédito (cf. D. M. Morens-R. J. Littman, 1992, págs. 297-299, que examinan, sin embargo, la

posibilidad de las enfermedades arbovirales por su verosimilitud desde un punto de vista epidemiológico, aunque señalan que este tipo de enfermedades sufren una acusada evolución con el paso del tiempo, lo que hace prácticamente imposible una identificación con formas actuales de alguna de ellas). La mención de estas últimas propuestas de diagnóstico sirve aquí, al cerrar esta recapitulación, para hacernos una idea de la complejidad que ha adquirido la descripción tucidídea de la *peste* como campo de investigación en la historia de la medicina, y para constatar la dispersión de las conclusiones a las que se ha llegado.

5. Un nuevo testimonio de la epidemia ateniense: la fosa común del Cerámico.

El hallazgo de esta fosa común en la década de los noventa del siglo pasado supone, sin duda, un giro radical en la investigación, pues se trata, con bastante probabilidad, de una confirmación definitiva del carácter histórico de la epidemia descrita por Tucídides, que puede contener, por tanto, una información muy relevante sobre la naturaleza de la enfermedad (sobre este hallazgo arqueológico, cf. *supra*, n. 6). De hecho se han realizado ya análisis de ADN de la pulpa dental de tres esqueletos procedentes de dicho enterramiento. Al parecer, análisis de este tipo han sido utilizados en alguna ocasión en casos similares y pueden resultar efectivos para el paleodiagnóstico; la pulpa dental ofrece, además, bastantes garantías para el análisis, dado el escaso riesgo de contaminación al que se encuentra expuesta, a pesar del paso del tiempo. En las pruebas realizadas se han contrastado algunos agentes de enfermedades propuestas como posible causa de la epidemia y, finalmente, se ha logrado detectar de este modo la presencia de un microorganismo semejante en un 99% a la actual forma de la *Salmonella enterica* serovar *Typhi*, causante de la fiebre tifoidea (cf. M. J. Papagrigorakis-Ch. Yapijakis-Ph. N. Synodinos-E. Baziotopoulou-Valavani, 2006 y M. J. Papagrigorakis-Ch. Yapijakis-Ph. N. Synodinos, 2007). Lo cierto es, sin embargo, que los resultados de estos análisis han sido cuestionados, pues, según se ha argumentado, al no haberse realizado verificaciones filogenéticas no es posible demostrar la presencia del mencionado microorganismo, por lo que se podría tratar de una bacteria libre (*Salmonella*), procedente de una contaminación del entorno (cf. B. Shapiro-A. Rambaut-M. Thomas-P. Gilbert, 2006). Tal vez, en el futuro, estos restos materiales permitan una

identificación más segura de la epidemia gracias a nuevas pruebas e incluso a nuevos métodos de análisis (cf. R. Littman, 2006, pág. 12). De momento, el diagnóstico de la enfermedad no parece definitivo, no sólo por las reservas que acabo de mencionar, sino por las limitaciones del paleodiagnóstico a las que también he ido haciendo referencia a lo largo de esta exposición, muchas de las cuales han sido tenidas en cuenta, desde luego, por el propio equipo responsable de estos análisis. Pues bien, lo cierto es, como ha quedado apuntado anteriormente, que existen serias dificultades para hacer coincidir la actual sintomatología de una enfermedad –en este caso la fiebre tifoidea– con la relación de síntomas que Tucídides proporciona en su descripción de la epidemia (por ejemplo, la intensidad de la enfermedad en sus comienzos no coincide con la manifestación actual de la fiebre tifoidea). En primer lugar, se ha barajado la posibilidad de que la diferencia del microorganismo detectado respecto a su forma actual pueda ser la causa de algunas de esas divergencias en la sintomatología (cf. M. J. Papagrigrakis-Ch. Yapijakis-Ph. N. Synodinos-E. Baziotopoulou-Valavani, 2006, pág. 213; en contra de la posibilidad de que se trate de una forma “antigua” de dicho microorganismo, cf. B. Shapiro-A. Rambaut-M. Thomas- P. Gilbert, 2006). Es posible, por otra parte, que la sintomatología haya variado, como hemos visto también, debido a una variación en las reacciones humanas frente al agente de la enfermedad. E incluso podría darse la circunstancia de que, si se produjo realmente una epidemia de fiebre tifoidea, se tratase tan sólo de una complicación secundaria en el contexto de una epidemia mayor, circunstancia que no sería demasiado extraña dado el carácter endémico de la fiebre tifoidea en el mundo griego (cf. M. J. Papagrigrakis-Ch. Yapijakis-Ph. N. Synodinos-E. Baziotopoulou-Valavani, 2006, pág. 213; cf. también R. Littman, 2006, pág. 12, quien, precisamente por su carácter endémico, duda de que tal enfermedad fuera la verdadera causa de la mortalidad producida durante la epidemia de Atenas). En este momento de la investigación importa, por tanto, evitar que esta nueva asociación de la epidemia ateniense con el nombre de una enfermedad conocida someta de nuevo el texto tucidídeo a una excesiva demanda de objetividad, tal y como ha ocurrido durante la investigación basada en la propia descripción. Es cierto, como he tratado de mostrar a lo largo de esta exposición y, en general, a lo largo de este trabajo, que la descripción tucidídea no responde a los criterios de la clínica moderna, y ésa es también una razón suficiente para que resulte bastante improbable la coincidencia de la sintomatología de la *peste* ateniense con la de cualquier enfermedad conocida. Ahora bien, es cierto igualmente, como he tratado de poner de relieve también, que, pese a tales limitaciones,

el relato de Tucídides no carece de rigor intelectual y proporciona a la posteridad algunas certezas de carácter médico; certezas que, a mi juicio, es necesario seguir teniendo en cuenta a la hora de valorar los datos que testimonios externos, como la fosa común del Cerámico, puedan llegar a proporcionar. La principal de dichas certezas consiste, como hemos visto, en la constatación realizada por el historiador sobre el carácter contagioso de la enfermedad, constatación que, a mi entender –aunque este argumento no ha sido utilizado por la crítica, al menos de momento–, proporciona un indicio muy fiable de que una enfermedad no contagiosa como la fiebre tifoidea no pudo ser la causa fundamental de la epidemia ateniense. Conviene, desde luego, tener presente este dato no sólo para valorar, como digo, los posibles testimonios externos a la narración tucidídea, sino también para evitar que el genio y la audacia intelectual del historiador ateniense pasen desapercibidos una vez más; una audacia que, como trato de mostrar en este trabajo, no se limita al pasaje de la epidemia y al análisis médico que éste proporciona al lector, sino que se extiende en general al análisis político, psicológico y ético de los hechos históricos, y que, en ambos casos, consiste en haber legado a la posteridad una descripción racional totalmente libre de prejuicios.

APÉNDICE II. ESTRUCTURA DE LA DESCRIPCIÓN TUCIDÍDEA DE LA PESTE

El siguiente esquema pretende sintetizar el contenido de la descripción, destacando aquellos datos o elementos que resultan especialmente significativos para este estudio. De esta forma, he tratado de hacer visible la estructura de un relato en el que se produce una racionalización del fenómeno del λοιμός en un doble plano, el de la enfermedad y el de la *anomia*, y he señalado la vinculación existente entre ambas partes para intentar hacer más comprensibles las observaciones realizadas por el historiador.

- Carácter letal de la enfermedad e impotencia ante el mal, tanto de los conocimientos humanos como de los recursos a la divinidad. (II 47, 3-4)
- Origen externo de la epidemia, que llega a través del Pireo. [Crítica de la superstición popular] sobre un envenenamiento de los pozos en el Pireo. (II 48, 1-2)
- Proemio: renuncia a especular sobre las causas, rigor de las observaciones, testimonio personal, utilidad de la descripción para el futuro, [dado el carácter abierto de la cuestión de la causa de la epidemia y de la culpa humana]. (II 48, 3)
- Sintomatología. (II 49-51)

Desarrollo de la enfermedad y desenlace letal o supervivencia con “mutilación”, todo ello observado desde la paradójica resistencia o “fortaleza” de algunos enfermos. Entre los síntomas, sed insaciable. (II 49)

Efecto de la enfermedad en los perros, imposible de observar en las aves; [observación efectuada al mismo tiempo que el incumplimiento de los ritos fúnebres]. (II 50)

Agravantes de un mal sin otro remedio que la propia “fortaleza” (II 51):

Desánimo. (II 51, 4)

Constatación del trágico efecto del contagio: abandono de los enfermos o extensión de la enfermedad. (II 51, 4-5)

Constatación del fenómeno de la inmunidad adquirida, que libera del miedo al contagio. (II 51, 6)

- *Anomia* como consecuencia de la epidemia (II 52-53)

Incumplimiento de los ritos fúnebres, situación agravada por el hacinamiento en el contexto general de un “menosprecio tanto de lo divino como de lo humano”. Encuentro con la muerte en torno a las fuentes, [observación efectuada al mismo tiempo que la sed de los enfermos]. (II 52)

Anomia en otros aspectos distintos a los ritos fúnebres: pérdida de la “fortaleza” moral, provocada por la sensación de precariedad ante la inminencia de la muerte, una condena “ya pronunciada”, [es decir, un castigo por una culpa “originaria”]. (II 53)

- Constatación de la coincidencia temporal de la *peste* con la guerra y crítica a la creencia supersticiosa en los oráculos, para desvincular la *peste* de la guerra [y, por tanto, de las nociones tradicionales de culpa o impureza]. (II 54)

APÉNDICE III. OTROS TESTIMONIOS SOBRE LA RELEVANCIA ÉTICA DE LA NOCIÓN DE MIASMA Y DE ALGUNOS TÉRMINOS TUCIDÍDEOS

*En las tetralogías de Antífonte (III 2, 9; II 2, 3; 6; II 4, 10) se puede hallar una reflexión sobre la responsabilidad legal (αἰτία) que parte de la noción tradicional de *miasma* o impureza religiosa (cf. M. Vegetti, 1999, pág. 275). De una forma semejante, Eurípides (*Hipólito*, 317, cf. también *Orestes* 1604) emplea el término μῖασμα para indicar un estado interior de culpabilidad:

φρὴν δ' ἔχει μῖασμά τι

E incluso presenta a Teseo –en una escena muy semejante a la sofoclea, en la que también aparece el término ταλαίπωρος– venciendo con su compasión la creencia en el contagio:

Ηρ. φεῦγ', ὦ ταλαίπωρ', ἀνόσιον μῖασμ' ἐμόν.
Θη. οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων
(*Heracles*, 1233-1234).

Platón (*Leyes* 716 e) asegura que el malvado tiene un alma impura:

ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὃ γε κακός, καθαρὸς δὲ ὁ ἐναντίος.

Demóstenes (XXII 78) muestra también una tensión semejante entre justicia humana y pureza divina (cf. W. Burkert, 1977, págs. 107-108 y W. R. Connor, 1988, págs. 179-181). Todos estos ejemplos permiten comprender cómo la Atenas clásica limitó la significación del ritual de purificación “and affirmed that justice among men was a prerequisite of the favor of the gods” (cf. *ibid.*, pág. 185). De la relación entre tragedia e historiografía, M. Ostwald (2002, especialmente págs. 24-25) ha destacado precisamente esta cuestión de la responsabilidad humana de una forma extremadamente sugerente.

*La obra tucidídea ha sido puesta en relación igualmente con el pensamiento de Demócrito (cf. J. H. Finley, 1942, pág. 268, n. 14, E. Topitsch, 1943-47, pág. 63, D. Proctor, 1980, págs. 41-42, E. Hussey, 1985, C. Farrar, 1988, cap. VI, J. de Romilly, 1971, págs. 117-119, 1989, pág. 166 y A. López Eire, 1990, pág. 92). Como es bien sabido, en el pensamiento de Demócrito (V-IV a. C.) la preocupación ética ocupa una

posición central y es este aspecto el que interesa destacar aquí. Algunos fragmentos de Demócrito testimonian, en efecto, un concepto de vergüenza que implica una clara interiorización de las normas y significa, por consiguiente, respeto a uno mismo (cf. Demócrito, frags. B 164, B 84, B 244, B 264). Además, en uno de dichos fragmentos (cf. frag. 297) se documenta por vez primera el uso del término *συνείδησις*, un término que posee una singular relevancia en la historia del pensamiento ético, pues, pese a todas sus posibles diferencias respecto a nuestro actual concepto de “conciencia”, parece contener un innegable valor conceptual en el sentido ético de interiorización de la culpa y, por tanto, resulta especialmente significativo cuando se trata de valorar el desarrollo del concepto de responsabilidad individual. Hay que tener en cuenta, tal y como ha sido puesto de relieve por M. Class (1964), que aunque el término aparece aquí por vez primera, el proceso de desarrollo de un concepto semejante ya había comenzado con anterioridad, y, por tanto, su génesis se puede rastrear desde la propia épica y, de forma muy especial, en la tragedia. Respecto a los “experimentos intelectuales” de la “Ilustración” griega, y más en concreto de la tragedia, F. Solmsen (1975, pág. 139) ha manifestado su convicción de que “not only conscience, but repentance antedates Christianity”. Para la comprensión del desarrollo de las nociones de responsabilidad individual, de sujeto personal e incluso de conciencia resulta imprescindible el estudio de L. Gernet (1917, especialmente págs. 305-347), en el que se muestra la continuidad existente en dicho proceso y se afirma cómo el “sentimiento interno” que aparece en la tragedia no constituye en modo alguno una “revolución” respecto a etapas anteriores:

(...) de ce que le sentiment interne est fondu avec la notion d'une puissance religieuse, il ne s'ensuit pas qu'il n'existe point; le progrès a consisté essentiellement à l'affirmer pour lui même.

Respecto a la idea de conciencia, Gernet aporta el testimonio de Antífonte, VI 1, para testimoniar, al menos, la “presencia oscura” de dicha idea entre los griegos, pese a la limitación de su desarrollo, como parece indicar el uso exclusivamente filosófico del término *συνείδησις* (*ibid.*, pág. 345).

Pues bien, la presencia en la obra de Demócrito de algunos términos pertenecientes a esta misma familia léxica del dolor y la fortaleza, cuyo uso en el drama sofocleo sirve para comprender la dimensión ética de la descripción tucidídea de la *peste*, ilumina una vez más dicha dimensión y ayuda a valorar en su contexto histórico la reflexión tucidídea, que se sitúa, pues, en este proceso de secularización y desarrollo

de una ética más humana. La fortaleza que Demócrito predica es la de la moderación, y en este contexto el sufrimiento humano ha de ser igualmente moderado:

γινώσκειν χρεῶν ἀνθρωπίνην βιοτὴν ἀφαιρῆν τε εὐῶσαν
καὶ ὀλιγοχρόνιον πολλῇσιν τε κηρσὶ συμπεφυρμένην καὶ
ἀμνηχανίησιν, ὅκως ἂν τις μετρίης τε κτήσιος ἐπιμέληται καὶ
μετρῇται ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις ἢ ταλαιπωρίῃ. (B 285)

Es necesario saber que la vida humana es débil y breve, y que está agitada por toda clase de contratiempos y de inconvenientes [(incapacidades)], de modo tal que el hombre se preocupe sólo por un patrimonio moderado y el sufrimiento se mida de acuerdo a lo necesario.

Como este mismo fragmento permite apreciar, el impulso ético de esta moderación nace de esa conciencia de la mortalidad propia de la cultura griega desde sus orígenes, así como de una profunda comprensión del dolor y el sufrimiento humano; un dolor cuyo reconocimiento en los demás ha colaborado, sin duda, al desarrollo de esta conciencia individual:

ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς
παρεοῦσιν ἀρκέσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ
θαυμαζομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῇ διανοίᾳ μὴ
προσεδρεύοντα, τῶν δὲ ταλαιπωρεόντων τοὺς βίους
θεωρεῖν, ἐννοοῦμενον ἃ πάσχουσι κάρτα (?), ὅκως ἂν τὰ
παρεόντα σοι καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνεται,
καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι συμβαίνει κακοπαθεῖν τῇ
ψυχῇ. (B 191)

Es necesario que el conocimiento se atenga a lo posible y se contente con lo que se tiene, prestando poca atención a quienes envidiamos y admiramos, sin estar a su servicio con la inteligencia, sino observando las vidas de quienes sufren desdichas y pensando en la violencia que experimentan, de modo tal que lo tengamos y poseamos nos parecerá grande y envidiable y ya no ocurrirá que suframos en nuestra alma por apetecer más.

El propio Demócrito testimonia así mismo que el dolor procede muchas veces de actos y decisiones erróneas. Es así como el dolor muestra toda su profundidad ética y ayuda a comprender la necesidad de esa moderación, de esa fortaleza ética que surge, como tantas veces en la cultura griega, del sufrimiento y de la comprensión de las propias

limitaciones. Es precisamente en este contexto donde aparece por vez primera el concepto de “conciencia”. El término συνείδησις indica la interiorización de un sentimiento que en principio no es sino de temor por la incertidumbre provocada por la muerte. Es en ese sufrimiento de la conciencia donde radica, pues, según Demócrito, la fortaleza de una ética más humana:

ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι,
συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς
βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωροῦσι,
ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες
χρόνου. (B 297)

Algunos hombres, que desconocen la corruptibilidad de la naturaleza mortal, pero que son conscientes de que han actuado mal en su vida, sufren durante toda su vida por su confusión y su temor, porque han fabricado mentiras acerca del tiempo que se extiende más allá de la muerte.

*Un término de esta misma familia léxica muestra de nuevo la dimensión ética del sufrimiento en el relato de Pródico, cuando Heracles se encuentra en la encrucijada entre el camino del Vicio y el de la Virtud:

Ἐὰν δέ ποτε γένηταί τις ὑποψία σπάνεως ἀφ’ ὧν
ἔσται ταῦτα, οὐ φόβος μὴ σε ἀγάγω ἐπὶ τὸ πονοῦντα καὶ
ταλαιπωροῦντα τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ ταῦτα πορίζεσθαι
(...) (Jenofonte, *Memorables*, II 1, 21-34)

Para la relevancia de la figura de Heracles como símbolo de esa fortaleza interior, cf. J. de Romilly (1989), pág. 166.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTO, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

- ALBERTI, G. B., *Thucydidis Historiae*, ed. e introducción, vol. I (Libros I-II), 1972; vol. II (Libros III-V), 1992; vol. III (Libros VI-VIII), 2000, Roma.
- CARTWRIGHT, D., *A Historical Commentary on Thucydides*, Ann Arbor, 1997.
- CLASSEN, J.-STEUP, J., *Thukydides*, ed. y notas, 8 vols., 5ª-7ª ed., Berlín, 1966-1967.
- CONEJERO CIRIZA, V., *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso* (trad. esp. y notas; introducción de J. Alsina Clota), Barcelona, 1988.
- CRAWLEY, R., *Thucydides. The History of the Peloponnesian War*, trad. ingl. (1876), revisada, con introducción y notas de D. Lateiner, Nueva York, 2006.
- FANTASIA, U., *Tucidide. La guerra del Peloponeso. Libro II* (ed., trad. it., introducción y notas), Pisa, 2003.
- GOMME, A.W. (Libros I-IV,), ANDREWES, A. (Libros V y VIII) y DOVER, K.J. (Libros VI y VII), *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 vols. (vol. I, Libro I; vol. II, Libros II-III; vol. III, Libros IV-V.24; vol. IV, Libros V.25-VII; vol. V, Libro VIII), Oxford, 1945-81.
- GRACIÁN, D., *Historia de Thucydides que trata de las guerras entre los Peloponeses y Athenie[n]ses*. Salamanca, 1564.
- <http://books.google.com/books?vid=UCM5315922657&printsec=frontcover#v=onepage&q=&f=false> [Consulta: mayo 2010]
- GUZMÁN GUERRA, A., *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso* (trad. esp., introducción y notas), Madrid, 2008 (1ª ed. 1989).
- HORNBLOWER, S., *Commentary on Thucydides*, vol. I, Libros I-III, 1991; vol. II, Libros IV-V.24, 1996; vol. III, Libros V.25-VIII.109, 2008, Oxford.
- HUDE, K., *Thucydides Historiae*, 2 vols., 2ª ed., Leipzig, 1913-25. Libros I y II revisados por O. Luschkat, 1960 (2ª ed.).

- HUDE, K., *Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata*, Leipzig, 1927. Reed., Nueva York, 1973.
- MACÍA APARICIO, L. M., *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso* (trad. esp., introducción y notas), Torrejón de Ardoz, 1989.
- PABÓN, J. M., *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso. Libro II* (ed., comentario y notas), Madrid, 1991 (1ª ed. 1946).
- RHODES, P. J., *Thucydides History II* (ed., trad. ingl., introducción y notas), Warminster, 1988.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso* (trad. esp. revisada, introducción y notas), Madrid, 2003 (1ª ed. 1952-55).
- ROMERO CRUZ, F., *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso* (trad. esp., introducción y notas), Madrid, 2004 (1ª ed. 1988).
- ROMILLY, J. de, *Thucydide. La guerre du Péloponnèse* (ed., trad. fr., introducción y notas), 5 vols. (vol. I, Libro I; vol. II.1, libro II; vol. II.2, Libro III, en colaboración con R. Weil; vol. III, Libros IV-V; vol. IV, Libros VI-VII, en colaboración con L. Bodin; vol. V, Libro VIII, en colaboración con R. Weil), París, 1955-1972.
- RUSTEN, J. S., *Thucydides. The Peloponnesian War, Book II* (ed., introducción y notas), Cambridge, 1989.
- STUART JONES, H., *Thucydides Historiae*, 2 vols., Oxford 1900, ed. revisada por Powell, J.E. (1942).
- TORRES ESBARRANCH, J. J., *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso*, 4 vols. (trad. esp. y notas; introducción de J. Calonge Ruiz), Madrid, 1990-92.
- VARONA CODESO, P., *Tucídides. El discurso fúnebre de Pericles* (ed., trad. esp., introducción y notas), Madrid, 2007.

*** **

REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS SOBRE LA OBRA TUCIDÍDEA

EDMUNDS, L. (<http://www.rci.rutgers.edu/~edmunds/thuc.html>) [Consulta: mayo 2010], RUSTEN, J. S. (ed.) (2009), RENGAKOS, A.-TSAKMAKIS, A. (eds.) (2006), PAYEN, P. (2003), GARCÍA ROMERO, F. – HERNÁNDEZ MUÑOZ, F. (2001), MARINCOLA, J. (2001): 61-104; PLÁCIDO, D.- FORNIS, C.- CASILLAS, J. M. (1998), RAMÓN PALERM, V. (1996), SCHNEIDER, C. (1974), DOVER, K. J. (1973), LUSCHNAT, O. (1970).

TEXTOS DE OTROS AUTORES

ARQUÍLOCO, en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. I, Madrid, 1981, ed., trad. esp., introducción y notas de F. R. Adrados.

CAMUS, A., *La peste*, París, 2004.

_____ *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*, París, 1984.

_____ *L'homme révolté*, París, 2002.

DEFOE, D., *A Journal of the Plague Year*, ed. de P. R. Backscheider, Nueva York-Londres, 1992.

DEMÓCRITO, en *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Madrid, 1980, trad. esp., introducción y notas de N. L. Cordero.

DIODORO SÍCULO, *Biblioteca histórica*, vol. III (libros IX-XII), Madrid, 2006, trad. esp. y notas de J. J. Torres Esbarranch.

EURÍPIDES, *Tragedias*, vol. I, Madrid, 1978, trad. esp., introducción y notas de J. L. Calvo Martínez.

HESÍODO, *Obras y Fragmentos*, Madrid, 1978, trad. esp., introducción y notas de A. Pérez Jiménez (Obras) y A. Martínez Díez (Fragmentos).

Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia", Madrid, 1978, trad. esp., introducción y notas de A. Bernabé Pajares.

HOMERO, *Ilíada*, Madrid, 1991, trad. esp., introducción y notas de E. Crespo Güemes.

- LUCIANO, *Cómo debe escribirse la historia*, en *Obras*, vol. II, Madrid, 1990, trad. esp., introducción y notas de J. Zaragoza Botella.
- LUCRECIO, *De la Naturaleza*, vol. I y II, Barcelona, 1961, ed., trad. esp., introducción y notas de E. Valentí.
- _____, *La Naturaleza*, Madrid, 2003, trad. esp., introducción y notas de F. Socas.
- PÍNDARO, *Odas y fragmentos*, Madrid, 1984, trad. esp., introducción y notas de A. Ortega.
- PROCOPIO DE CESAREA, *Historia de las guerras. Libros I y II, Guerra persa*, Madrid, 2000, trad. esp., introducción y notas de F. A. García Romero.
- SEMÓNIDES, en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. I, Madrid, 1981, ed., trad. esp., introducción y notas de F. R. Adrados.
- Tratados Hipocráticos*, 8 vols., Madrid 1983-2003, introducción general de C. García Gual.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, vol. I. *Edipo Rey y Edipo en Colono*, Barcelona, 1959, ed., trad. esp., introducción y notas de I. Errandonea.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ADCOCK, F. E. (1963) *Thucydides and his History*. Cambridge.
- ADKINS, A. W. H. (1960) *Merit and Responsibility: A Study in Greek Ethics*. Oxford.
- _____. (1972) *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. Londres.
- _____. (1975) "Merit, Responsibility, and Thucydides", *ClQ* 25: 209-220.
- ALEXIOU, M. (1974) *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Londres.
- ALLBUTT, T. C. (1921) *Greek Medicine in Rom*. Londres.
- ALLISON, J. W. (1983) "Pericles' Policy and the Plague", *Historia* 3: 14-23.
- _____. (1989) *Power and Preparedness in Thucydides*. Baltimore-Londres.
- _____. (1997a) *Word and Concept in Thucydides*. Atlanta.
- _____. (1997b) "Homeric Allusions at the Close of Thucydides' Sicilian Narrative", *AJPh* 118 (4): 499-516.
- ALONI, A. (1989) *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull'inno omerico a Apollo*. Roma.

ALONSO TRONCOSO, V. (1987) *Neutralidad y neutralismo en la Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.)*. Madrid.

_____ (2007) "War, Peace, and International Law in Ancient Greece", en RAAFLAUB, K. (ed.) *War and Peace in the Ancient World* (Malden) 206-225.

ALSINA, J. (1970) "Historia y política en Tucídides", *Emerita* 38: 329-349.

_____ (1981) *Tucídides. Historia, ética y política*. Madrid.

_____ (1987) "¿Un modelo literario de la descripción de la peste de Atenas?", *Emerita* 55:1-13.

_____ (1989) "Hippocrate, Sophocle et la description de la peste chez Thucydide", en BAADER, G. - WINAU, R. (eds.), *Verhandlungen des V Colloque International hippocratique ZWG 27* (Stuttgart) 213-221.

ANASTASE, S. (1975) *Apollon dans Pindare*. Atenas.

ANDREWES, A. (1959) "Thucydides on the Causes of the War", *ClQ* 9 (2): 223-239.

AVERY, H. C. (1973) "Themes in Thucydides' Account of the Sicilian Expedition", *Hermes*, 101: 1-13.

AVEZZÙ TENUTA, E. (1977) *Procedimenti paradossali e tecniche della persuasione in Tucídide*. Roma.

BADER, F. (1975) "Adjectifs verbaux hétéroclites (*-i/*-nt-, *-u) en composition nominale", *RPh* 49 (1): 19-48.

BADIAN, E. (1990) "Thucydides and the Outbreak of the Peloponnesian War. A Historian's Brief", en ALLISON, J. W. (ed.) *Conflict, antithesis and the ancient historian* (Columbus).

_____ (1993) *From Plataea to Potidaea. Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia*. Baltimore-Londres.

BALOT, R. (2001) *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton.

BAUSLAUGH, R. A. (1991) *The Concept of Neutrality in Classical Greece*. Berkeley-Los Angeles-Oxford.

BAZIOTOPOULOU-VALAVANI, E. (2002) "A Mass Burial from the Cemetery of Kerameikos", en STAMATOPOULOU, M. - YEROULANOU, M. (eds.) *Excavating*

- Classical Culture: Recent Archaeological Discoveries in Greece. Studies in Classical Archaeology I* (Oxford) 187-201.
- BELLEMORE, J. - PLANT, I. M. (1994a) "Thucydides, Rhetoric and Plague in Athens", *Athenaeum* 82: 385-401.
- _____ (1994b) "Plague of Athens – Fungal Poisson?", *JHM* 49 (4): 521-545.
- BENVENISTE, E. (1973) *Origines de la formation des noms en indo-européen*. París.
- BERNIDAKI-ALDOUS, E. A. (1990) *Blindness in a Culture of Light. Especially the Case of Oedipus at Colonus of Sophocles*. Nueva York.
- BÉTANT, E. A. (1843-47) *Lexicon Thucydideum* (ed. 1961) Hildesheim.
- BIERL, A. (1994) "Apollo in Greek Tragedy: Orestes and the God of Initiation", en SOLOMON, J. (ed.) *Apollo. Origins and Influences* (Tucson – Londres) 81-96.
- BLICKMAN, D. R. (1987) "The Role of the Plague in the *Iliad*", *ClAnt* 6: 1-10.
- BLOEDOW, E. F. (1991) "Thucydides: Dramatist or Historian", *CB* 67: 3-8.
- BOSWORTH, A. B. (2000) "The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration", *JHS* 120: 1-16.
- BOWDEN, H. (2005) *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge.
- BREMMER, J. (1983) "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSPH* 87: 299-320.
- BRIGHT, D. F. (1971) "The Plague and the Structure of *De rerum natura*", *Latomus* 30: 607-632.
- BROCK, R. (2000) "Sickness in the Body Politic. Medical Imagery in the Greek *polis*", en HOPE, V. M. – MARSHALL, E. (eds.) *Death and Disease in the Ancient City* (Londres-Nueva York) 24-34.
- BRUNT, P. A. (1997) "Introduction to Thucydides", en *Studies in Greek History and Thought* (Oxford) 137-180.
- BÜCHNER, K. (1957) "Die Pest. Ihre Darstellung bei Thukydides, Lukrez, Montaigne, Camus", en *Humanitas Romana. Studien über Werke und Wesen der Römer*. Heidelberg.
- BURFORD, A. (1969) *The Greek Temple Builders at Epidaurus*. Liverpool.

- BURKERT, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica* (trad. esp. 2007) Madrid.
- _____ (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley-Los Angeles- Londres.
- _____ (1984) *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (trad. ingl. 1992) Cambridge-Massachusetts-Londres.
- BURY, J. B. (1908) *The Ancient Greek Historians* (2ª ed. 1958) Nueva York.
- BUXTON, R. (1980) "Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth", *JHS* 100: 22-37.
- CAGNETTA, M. (2001) "La peste e la stasis", *QS* 53: 5-37.
- CAIRNS, D. L. (1993a) *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- _____ (2001) "Affronts and Quarrels in the Iliad", en CAIRNS, D. L. (ed.) 203-219 = *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 7 (1993b) 155-167.
- CAIRNS, D. L. (ed.) (2001) *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford.
- CANFORA, L. (1972) *Totalità e selezione nella storiografia classica*. Bari.
- _____ (2005) *Tucidide tra Atene e Roma*. Roma.
- CARSON, A. (1986) *Eros the Bittersweet. An Essay*. Princeton.
- CATALDI, S. (2006) "L'utile verità. Tucidide e il metodo storico", en UGLIONE, R. (ed.) *Scrivere la storia nel mondo antico. Atti del convegno nazionale di studi* (Turín) 55-75.
- CAWKWELL, G. (1997) *Thucydides and the Peloponnesian War*. Londres.
- CHATELET, F. (1962) *El nacimiento de la Historia*, 2 vols. (trad. esp. 1985, 2ª ed.) Madrid.
- CLARKE, M. (1999) *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford.
- _____ (2004) "Manhood and heroism", en FOWLER, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Homer* (Cambridge) 74-90.
- CLASS, M. (1964) *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*. Hildesheim.
- COCHRANE, C. N. (1929) *Thucydides and the Science of History*. Londres.
- COGAN, M. (1981) *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides' History*. Chicago.
- COLLINGWOOD, R. G. (1946) *The Idea of History* (ed. 1966) Londres.

- COMMAGER, H. S. (1957) "Lucretius' Interpretation of the Plague", *HSPh* 62: 105-118.
- CONNOR, W. R. (1971) *The New Politicians of Fifth-Century Athens*. Princeton-Nueva Jersey.
- _____ (1977) "A Post-Modernist Thucydides?", *CJ* 72: 289-298.
- _____ (1984) *Thucydides*. Princeton.
- _____ (1985) "Narrative Discourse in Thucydides", en JAMESON, M. H. (ed.) *The Greek Historians. Literature and History. Papers presented to A.E. Raubitschek* (Stanford) 1-17.
- _____ (1988) "'Sacred' and 'Secular'. Τερά και ὄσια and the Classical Athenian Concept of the State", *AncSoc* 19: 161-188.
- _____ (1991) "Polarization in Thucydides", en LEBOW, R. N. - STRAUSS, B. S. (eds.) *Hegemonic Rivalry: From Thucydides to the Nuclear Age* (Boulder) 53-69.
- CORNFORD, F. M. (1907) *Thucydides Mythistoricus*. Londres.
- COUCH, H. N. (1935) "Some Political Implications of the Athenian Plague", *TAPhA* 66: 92-103.
- COUGHANOWR, E. (1985) "The Plague in Livy and Thucydides", *AC* 54: 152-158.
- CRAIK, E. M. (2001) "Thucydides on the Plague: physiology of flux and fixation", *ClQ* 51: 102-108.
- CRANE, G. (1996) *The Blinded Eye: Thucydides and the New Written Word*. Londres.
- _____ (1998) *Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*. Berkeley - Los Ángeles - Londres.
- CREED, J. L. (1973) "Moral Values in the Age of Thucydides", *ClQ* 23: 213-230.
- CUNHA, B. A. (2004) "The cause of the plague of Athens: plague, typhoid, typhus, smallpox, or measles?", *InfectDisClinNAm* 18: 29-43.
- CURRIE, B. (2005) *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford.
- DARBO-PESCHANSKI, C. (1987) "Thucydide: historien, juge", *Metis* 2: 109-140.
- DAVIES, J. K. (1997) "The moral dimension of Pythian Apollo", en LLOYD, A. B. (ed.) *What is a God? Studies in nature of Greek Divinity* (Londres) 43-64.

- DAY, J. W. (1989) "Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments", *JHS* 109: 16-28.
- DEFRADAS, J. (1954) *Les thèmes de la propagande delphique*. París.
- DEICHGRÄBER, K. (1972) *Der letzte Gesang der Ilias*. Mainz.
- DELCOURT, M. (1938) *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l' antiquité classique*. (ed. de 1986) París.
- _____ (1955) *L'oracle de Delphes*. (ed. de 1981) París.
- _____ (1957) *Héphaistos ou la légende du magicien*. París.
- _____ (1981) *Oedipe ou la légende du conquérant*. París.
- DEMANDT, A. (1978) *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. Múnich.
- DEMONT, P. (1983) "Notes sur le récit de la peste athénienne chez Thucydide et sur ses rapports avec la médecine grecque de l'époque classique", en LASSERRE, F. - MUDRY, Ph. (eds.) *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique, Actes du IV Colloque International Hippocratique* (Ginebra-Droz) 341-354.
- _____ (1990) "Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide", *Kernos* 3: 147-156.
- _____ (1996) "La Peste: un inédit d'Albert Camus, lecteur de Thucydide", *A&A* 42: 137-154.
- DEONNA, W. (1939) "Croyances funéraires I. La soif des morts", *RHR* 119:53-81.
- _____ (1965) *Le symbolisme de l'oeil*. París.
- DERDERIAN, K. (2001) *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy*. Leiden-Boston-Colonia.
- DETIENNE, M. (1986) "L'Apollon meurtrier et les crimes de sang", *QUCC* 51: 7-17.
- _____ (1988) *Apollon le couteau à la main*. París.
- DEVEREUX, G. (1973) "The Self-Blinding of Oidipous in Sophokles: Oidipous Tyrannos", *JHS* 93: 36-49.
- DEWALD, C. (2005) *Thucydides' War Narrative: A Structural Study*. Berkeley.
- DIESNER, H. J. (1956) *Wirtschaft und Gesellschaft bei Thukydides*. Halle.

- DIETRICH, B. C. (1965) *Death, Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*. Londres.
- DILLER, H. (1962) "Freiheit bei Thukydides als Schlagwort und als Wirklichkeit", *Gymnasium* 69: 189-204 = HERTER, H. (ed.) (1968) 639-660.
- DIRLMEIER, F. (1939) "Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels", *Archiv für Religionswissenschaft* 36: 277-299.
- DIXON, B. (1996) "Ebola in Greece?", *BMJ* 313:430.
- DODDS, E. R. (1951) *Los griegos y lo irracional*. (trad. esp. 1980) Madrid.
- _____ (1973) *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford.
- DOVER, K. J. (1973) *Thucydides*. Oxford.
- _____ (1983a) "Thucydides 'as History' and 'as Literature'", *H&T* 22: 54-63 = DOVER, K. J. (1988) 53-64.
- _____ (1983b) "The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry", *JHS* 103: 35-48.
- _____ (1987) "Thucydides on Oracles", *Miscellanea di studi di filologia classica in Onore di Giusto Monaco* (Palermo) = DOVER, K. J. (1988) 65-73.
- _____ (1988) *The Greeks and their Legacy. Collected Papers*, Vol. II. Oxford.
- _____ (1997) *The Evolution of Greek Prose Style*. Oxford.
- DRERUP, E. (1937) "Der homerische Apollonhymnos", *Mnemosyne*, 3 (5): 81-134.
- DUCREY, P. (1968a) *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*. París.
- _____ (1968b) "Aspects juridiques de la victoire et du traitement des vaincus", en VERNANT J.-P.(ed.) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (París) 231-243.
- DUPONT, F. (1984) "Pestes d'hier, pestes d'aujourd'hui", *Histoire, Économie et Société* 3: 511-524.
- EBY, C. H. - EVJEN, H. D. (1962) "The Plague of Athens: a new Oar in Muddied Waters", *JHM* 17 (2): 258-263.
- EDELSTEIN, L. (1967) *Ancient Medicine*. Baltimore.

- EDELSTEIN, E. - EDELSTEIN, L. (1945) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols. Baltimore.
- EDMUNDS, L. (1975a) *Chance and Intelligence in Thucydides*. Cambridge-MA.
- _____ (1975b) "Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83)", *HSPH* 79: 73-92.
- _____ (1984) "Thucydides on Monosandalism", en RIGSBY, K. J. (ed.) *Studies presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday* (Durham) 71-75.
- _____ (1993) "Thucydides in the Act of Writing", en PRETAGOSTINI, R. (ed.) *Tradizione e innovazione nella cultura greca* (Roma) 831-852.
- _____ "Short Bibliography on Thucydides",
<http://www.rci.rutgers.edu/~edmunds/thuc.html> [Consulta: mayo 2010]
- EDWARDS, M. W. (1987) *Homer. Poet of the Iliad*. Baltimore.
- ERBSE, H. (1961) "Zur Geschichtsbetrachtung des Thukydides", *A&A* 10: 19-34 = HERTER, H. (ed.) (1968) 594-619.
- _____ (1981) "Thucydides über die Ärzte Athens (2.47.4-48.3)", *RhM* 124: 29-41.
- _____ (1989) *Thukydides-Interpretationen*. Berlín-Nueva York.
- ERCOLANI, A. (2006) *Omero*. Roma.
- ESSEN von, M. H. N. (1887) *Index Thucydideus*. (ed. 1964) Darmstadt.
- FARAONE, C. A. (1992) *Talismans and Trojan horses: Guardian statues in ancient Greek myth and ritual*. Nueva York-Oxford.
- FARRAR, C. (1988) *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge-Nueva York.
- FAUST, M. (1970) "Die künstlerische Verwendung von κύων 'Hund' in den homerischen Epen", *Glotta* 48: 8-31.
- FINLEY, J. H. (1942) *Thucydides*. Cambridge.
- _____ (1967) *Three Essays in Thucydides*. Cambridge-MA.
- FINLEY, M. I. (1968) "Thucydides the Moralizer", en FINLEY, M. I. *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies* (Londres) 44-57.

- _____ (1985) *Historia Antigua. Problemas metodológicos* (trad. esp., 1986) Barcelona.
- FISCHER, E. (1973) *Amor und Eros. Eine Untersuchung des Wortfeldes 'Liebe' im Lateinischen und Griechischen*. Hildesheim.
- FLASHAR, H. (1969) *Der Epitaphios des Pericles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*. Heidelberg.
- FLORY, S. (1988) "παῖσα ἰδέα in Thucydides", *AJPh* 109:12-19.
- _____ (1990) "The Meaning of τὸ μὴ μυθῶδες (1.22.4) and the Usefulness of Thucydides' History", *CJ* 85: 193-208.
- FLUDERNIK, M. – FREEMAN, D. C. – FREEMAN, M. H. (1999) "Metaphor and Beyond: an Introduction", *Poetics Today* 20 (3): 383-396.
- FOLEY, H. P. (1993) "Oedipus as *Pharmakos*", en ROSEN, R. – FARREL, J. (eds.) *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of M. Ostwald* (Ann Arbor) 525-538.
- FONTENROSE, J. (1978) *The Delphic Oracle*. Berkeley-Los Angeles-Londres.
- FORD, A. (1992) *Homer. The Poetry of the Past*. Ítaca-Londres.
- FORNARA, Ch. W. (1983) *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley- Los Angeles-Londres.
- FORSDYKE, S. (2005) *Exile, Ostracism and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Grece*. Princeton.
- FOWLER, P. (2007) "Lucretian Conclusions", en GALE, M. R. (ed.) *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius* (Oxford) 199-233.
- FRANGOULIDIS, S. A. (1993) "A Pattern from Homer's *Odyssey* in the Sicilian Narrative of Thucydides", *QUCC* 44: 95-102.
- FRÄNKEL, H. (1946) "Man's *Ephemeros* Nature According to Pindar and Others", *TAPhA* 77: 131-145.
- FRIEDRICHS, J. (2000) *Aufschlussreiche Rhetorik: ein Versuch über die Redekultur und ihren Verfall bei Thukydides*. Würzburg.
- FRISK, H. (1931) "ταλαίπωρον eller ἀταλαίπωρον? Till ett par Hippokratesställen", *Eranos* 29: 87-92.

- FRITZ, K. von (1967) *Die griechische Geschichtschreibung I. Von den Anfängen bis Thukydides*. Berlín.
- FURLEY, W. D. (2006) "Thucydides and Religion", en RENGAKOS, A.- TSAKMAKIS, A. (eds.) 415-438.
- GAGARIN, M. (1987) "Morality in Homer", *CPh* 82 (4): 285-306.
- _____ (2006) "The Unwritten Monument Speaking and Writing Pericles' Funeral Oration", en SKORTSES, M. (ed.) 176-187.
- GALE, M. R. (1994) *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge.
- GARCÍA GUAL, C. (1981) *Epicuro*. Madrid.
- _____ (1991) *Figuras helénicas y géneros literarios*. Madrid.
- _____ (2003) *Diccionario de mitos*. Barcelona.
- _____ (2008) "Filantropía epicúrea. La inscripción de Diógenes de Enoanda y su afán benéfico", *Estudios en honor del professor Gregorio Peces-Barba*, vol. IV (Madrid) 373-385 .
- GARCÍA GUAL, C. – IMAZ, M. J. (1986) *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid.
- GARCÍA ROMERO, F. – HERNÁNDEZ MUÑOZ, F. (2001) "Tucídides", *Portal de Humanidades Liceus*. www.liceus.com [Consulta: mayo 2010]
- GARLAND, R. (1982) "Geras thanonton: an Investigation into the Claims of the Homeric Dead", *BICS* 29: 69-80.
- _____ (1985) *The Greek Way of Death*. Londres.
- _____ (1995) *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*. Londres.
- GASKIN, R. (2001) "Do Homeric Heroes Make Real Decisions?", en CAIRNS, D. L. (ed.) 147-169 = *ClQ* 40 (1990) 1-15.
- GEHRKE, H.-J. (1985) *Stasis: Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* Múnich.
- GENTILI, B. - CERRI, G. (1975) *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*. Roma.

- GERNET, L. (1917) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. (ed. 2001) París.
- _____ (1968) *Antropología de la Grecia Antigua* (trad. esp. 1980) Madrid.
- GERVAIS, A. (1972) “À propos de la peste d’Athènes: Thucydide et la littérature de l’épidémie”, *BAGB* 31: 395-429.
- GIL, L. (1969) *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid.
- GILARRONDO MIGUEL, O. (2003) “La tradición clásica del tema de la peste: los ritos funerarios”, en ALONSO DEL REAL, C. *et alii* (eds.) *Urbs aeterna. Actas y colaboraciones del coloquio internacional Roma entre la literatura y la historia. Homenaje a la profesora Carmen del Castillo* (Pamplona) 481-491.
- GILL, Ch. (1996) *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*. Oxford.
- GIRARD, R. (1972) *La violencia y lo sagrado* (trad. esp. 1995, 2ª ed.) Barcelona.
- _____ (1974) “The Plague in Literature and Myth”, *Texas Studies in Literature & Language* 15 (5): 833-850.
- _____ (1982) *El chivo expiatorio*. (trad. esp. 1986) Barcelona.
- GIUROVICH, S. (2002) “Sul rapporto Ippocrate-Tucidide intorno alla natura humana”, *RSA* 32: 73-97.
- GLOTZ, G. (1904) *L'ordalie dans la Grèce primitive* (ed. de 1979) Nueva York.
- GNOLI, G. - VERNANT, J. P. (eds.) (1982) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge.
- GOLDHILL, S. (1986) *Reading Greek Tragedy*. Cambridge-Nueva York-Merlbourne.
- _____ (2002) *The Invention of Greek Prose*. Oxford.
- GOMME, A. W. (1951) “Four Passages in Thucydides”, *JHS* 71: 70-80.
- _____ (1954) *The Greek Attitude to Poetry and History*. Berkeley - Los Ángeles.
- GOMMEL, J. (1966) *Rhetorisches Argumentieren bei Thukydides*. Hildesheim.
- GORDON, C. H. (1955) *Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature*. Ventnor. (2ª ed. 1967).

- _____ (1962) *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*. Londres.
- GRAF, F. (2009) *Apollo*. Londres- Nueva York.
- GRANDOLINI, S. (2002) "Colpa, peste e contestazione politica: Dal mito a la storia", *GIF* 54(2): 177-195.
- GRANT, J. R. (1974) "Toward knowing Thucydides", *Phoenix* 28: 81-94.
- GRANT, M. (1995) *Greek and Roman Historians. Information and Misinformation*. Londres- Nueva York.
- GRAZIOSI, B. (2002) *Inventing Homer. The Early Reception of Epic*. Cambridge.
- GRAZIOSI, B. - HAUBOLD, J. (2005) *Homer. The Resonance of Epic*. Londres.
- GRENE, D. (1950) *Greek Political Theory. The Image of Man in Thucydides and Plato*. (ed. de 1965) Chicago-Londres.
- GRIBBLE, D. (1998) "Narrator Interventions in Thucydides", *JHS* 118: 41-67.
- GRIFFIN, J. (1977) "The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer", *JHS* 97: 39-53.
- _____ (1980) *Homer on Life and Death*. Oxford.
- GRIFFITH, R. D. (1993) "Oedipus *Pharmakos*? Alleged Scapegoating in Sophocles' *Oedipus the King*", *Phoenix* 47 (2): 95-114.
- GRIMM, J. (1965) *Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania*. Múnich.
- GRMEK, M. D. (1983) *Diseases in the Ancient Greek World* (trad. ingl., 1989) Baltimore-Londres.
- _____ (1984) "Les vicissitudes des notions d' infection, de contagion et de germe dans la médecine antique", en SABBAH, G. (ed.) *Mémoires V. Textes Médicaux Latins Antiques* (Saint-Étienne) 53-70.
- _____ (1998) "The Concept of Disease", en GRMEK, M. D. (ed.), *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages* (Cambridge) 241-258.
- GUTHRIE, W. K. C. (1950) *The Greeks and their Gods*. Londres.
- _____ (1969) *A History of Greek Philosophy*, vol. III. Cambridge.
- HAGEN, B. von (1938) "Die sogenannte Pest des Thukydides", *Gymnasium* 49: 120-131.

- HALL, J. M. (2002) *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago-Londres.
- HALLIWELL, S. (1990) "Traditional Conceptions of Character", en PELLING, C. B. R. (ed.) *Characterization and Individuality in Greek Literature* (Oxford) 32-59.
- HAMMOND, N. G. L. (1973) "The Particular and the Universal in the Speeches in Thucydides", en STADTER, Ph. A. (ed.) 49-59.
- HANSON, V. D. (2005) *A war like no other*. Nueva York.
- HARRIS, W. V. (2001) *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge-Massachusetts-Londres.
- HARTOG, F. (2000) "Le témoin et l'historien", *Gradhiva* 27: 1-14.
- HAUBOLD, J. (2002) "Greek Epic: A Near Eastern Genre?" *PCPhS* 48: 1-19.
- HEITSCH, E. (1996) *Geschichte und Situationen bei Thukydides*. Stuttgart.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, F. G. (1994) "Tucídides y Platón en Demóstenes", *CFC* 4: 139-160.
- HERTER, H. (1950) "Freiheit und Gebundtheit des Staatsmannes bei Thukydides", *RhM* 93: 133-53 = HERTER, H. (ed.) (1968) 260-281.
- HERTER, H. (ed.) (1968) *Thukydides*. WdF. Darmstadt.
- HERZLICH, C. (1969) *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*. París.
- HERZLICH, C. - PIERRET, J. (1984) *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*. París.
- HERZOG, R. (1931) *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*. Leipzig.
- HOLLADAY, A. J. (1986) "The Thucydides Syndrome. Another View", *New England Journal of Medicine* 315 (18): 1170-1172.
- _____ (1987) "Thucydides and the Recognition of Contagion: A Reply", *Maia* 39: 95-96.
- _____ (1988) "New Developments in the Problem of the Athenian Plague", *ClQ* 38 (1): 247-250.
- HOLLADAY, A. J. - POOLE, J. C. F. (1979) "Thucydides and the Plague of Athens", *ClQ* 29: 282-300.
- _____ (1982) "Thucydides and the Plague: a Footnote", *ClQ* 32: 235-236.

- _____ (1984) "Thucydides and the Plague: a further Footnote", *ClQ* 34: 483-485.
- HOOKE, E. M. (1958) "Buboes in Thucydides?", *JHS* 78: 78-83.
- HOPE, V. M. - MARSHALL, E. (eds.) (2000) *Death and Disease in the Ancient City*. Routledge-Londres-Nueva York.
- HORNBLOWER, S. (1987) *Thucydides*. Baltimore.
- _____ (1992) "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us", *HSPH* 94: 169-197.
- _____ (1994) "Narratology and Narrative Techniques in Thucydides", en Hornblower, S. (ed.) *Greek Historiography* (Oxford) 131-166.
- _____ (1995) "The Fourth-Century and Hellenistic Reception of Thucydides", *JHS* 115: 47-68.
- _____ (1996) "Thucydides", en HORNBLOWER, S. – SPAWFORTH, A. (eds.) *The Oxford Classical Dictionary* (ed. 2003) Oxford.
- _____ (2004) *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of the Epinikian Poetry*. Oxford- Nueva York.
- HORSTMANSHOFF, H. F. J. (1984) "Pestilencies in de Griekse wereld", *Lampas* 17: 433-452.
- _____ (1992) "Epidemie und Anomie. Epidemien in der griechischen Welt (800-400 v. Chr.)", *MHJ* 27: 43-65.
- HOWALD, E. (1944) *Vom Geist antiker Geschichtsschreibung*. Múnich - Berlín.
- HOWE, T. P. (1962) "Taboo in the Oedipus Theme", *TAPhA* 93: 124-143.
- HOWIE, J. G. (1995) "The Iliad as Exemplum" en ANDERSEN, Ø. - DICKIE, M. *Homer's World. Fiction, Tradition, Reality* (Bergen) 141-173.
- HUART, P. (1968) *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*. París.
- HUMPHREYS, S. C. (1978) *Anthropology and the Greeks*. Londres-Henley-Boston.
- _____ (1983) *The Family, Women and Death. Comparative Studies*. Londres-Boston-Merlburne.

- HUMPHREYS, S. C. - KING, H. (eds.) (1981) *Mortality and Immortality: the Anthropology and Archaeology of Death*. Londres.
- HUNGER, H. (1976) "Thucydides bei Johannes Kantakuzenos. Beobachtungen zur Mimesis", *JÖByz* 25: 181-193.
- HUNTER, V. (1973) *Thucydides, the Artful Reporter*. Toronto.
- _____ (1982) *Past and Process in Herodotus and Thucydides*. Princeton.
- _____ (1986) "Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology", *Hermes* 114: 412-429.
- _____ (1988) "Thucydides and the Sociology of the Crowd", *CJ* 84 (1): 17-30.
- HUSSEY, E. (1985) "Thucydidean History and Democritean Theory", en CARTLEDGE, P. A. - HARVEY, F. D. (eds.) *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday* (Londres) 118-138.
- HUXLEY, G. (1969) "Nikias, Crete and the Plague", *GRBS* 10: 235-239.
- IMMERWAHR, H. R. (1960) "Ergon: History as a Monument in Herodotus and Thucydides", *AJPh* 81: 261-290.
- _____ (1973) "Pathology of Power and the Speeches in Thucydides", en STADTER, Ph. A. (ed.) 16-31.
- INTRIERI, M. (2002) *Βίαιος διδάσκαλος. Guerra e stasis a Corcira fra storia e storiografia*. Soveria Manelli.
- JACOBY, F. (1944) "Patrios Nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos", *JHS* 64: 37-66.
- JAEGER, W. (1933) *Paideia*. (trad. esp. 1978) Madrid.
- JANSSENS, E. (1998-99) "Thucydide I 23 ou la démystification de la guerre", *AncSoc* 29: 5-19.
- JÄKEL, S. (1989) "Thukydides als Historiker und Literat", *Arctos* 23: 67-90.
- JONES, W. H. S. (1909) *Malaria and Greek History* (reimpr. 1977) Manchester.
- JORDAN, B. (1986) "Religion in Thucydides", *TAPhA* 116: 119-147.
- JOUANNA, J. (1980) "Politique et médecine. La problématique du changement dans le régime des maladies aiguës et chez Thucydide (livre VI)", en VVAA, *Hippocratica* (París) 299-319.

- _____ (1997) "Oracles et devins chez Sophocle", en HEINTZ, J. G. (ed.) *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg* (París) 283-320.
- _____ (2000) "Miasme, maladie et semence de la maladie. Galien lecteur d'Hippocrate", en MANETTI, D. (ed.) *Studi su Galeno. Scienza, Filosofia, Retorica e Filologia* (Firenze) 59-92.
- _____ (2003) "Causes et crises chez les historiens et les médecins de l'époque classique", en FRANCHET D'ESPÈREY, S. et alii (eds.) *Fondements et crises du pouvoir* (Burdeos) 217-235.
- JUNG, V. (1991) *Thukydides und die Dichtung*. Frankfurt.
- KAGAN, D. (1969) *The Outbreak of the Peloponnesian War*. Ítaca-Londres.
- _____ (1974) *The Archidamian War*. Ítaca-Londres.
- _____ (1981) *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. Ítaca-Londres.
- _____ (2003) *La guerra del Peloponeso* (trad. esp. 2009) Barcelona.
- KAKRIDIS, J. T. (1937) "Zum homerischen Apollonhymnos", *Philologus* 92: 104-108.
- _____ (1961) *Der thukydideische Epitaphios*. Múnich.
- KALLET-MARX, L. (1993a) *Money, Expense and Naval Power in Thucydides 1-5.24*. Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- _____ (1993b) "Thucydides 2.45.2 and the Status of War Widows in Periclean Athens", en ROSEN, R. – FARREL, J. (eds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of M. Ostwald* (Ann Arbor) 133-143.
- _____ (1999) "The Diseased Body Politic, Athenian Public Finance, and the Massacre at Mykalessos (Thucydides 7.27-29)", *AJPh* 120 (2): 223-244.
- KEIL, H. (1951) "The Louse in Greek Antiquity, with Comments on the Diagnosis of the Athenian Plague as Recorded by Thucydides", *BHM* 25: 305-323.
- KIM, J. (2000) *The Pity of Achilles. Oral Style and the Unity of the Iliad*. Lanham.
- KIRKWOOD, G. M. (1952) "Thucydides' Words for 'Cause'", *AJPh* 73: 37-71.
- KITTO, H. D. F. (1966) *Poiesis: Structure and Thought*. Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- KNOX, B. M. W. (1956) "The Date of the Oedipus Tyrannus of Sophocles", *AJPh* 77 (2): 133-147.

- _____ (1957) *Oedipus at Thebes*. New Haven.
- _____ (1964) *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley-Los Angeles-Londres.
- KOBERT, R. (1899) “Über die Pest des Thukydides”, *Janus* 4: 240-299.
- KOLLER, H. (1958) “Σῶμα bei Homer”, *Glotta* 37: 276-281.
- KONISHI, H. (1980) “The Composition of Thucydides' *History*”, *AJPh* 101: 29-41.
- KOSAK, J. C. (2000) “*POLIS NOSOUSA*. Greek Ideas about the City and Disease in the fifth Century B.C.”, en HOPE, V. M. - MARSHALL, E. (eds.) 35-54.
- KRENTZ, P. (2002) “Fighting by the Rules: The Invention of the Hoplite Agon”, *Hesperia* 71(1): 23-39.
- KUDLIEN, F. (1967) *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen. Vom Homer bis Hippokrates*. Zürich.
- _____ “Gesundheit”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 10: 902-945.
- _____ (1971) “Galens Urteil über die thukydideische Pestbeschreibung”, *Episteme* 5: 132-133.
- KULLMANN, W. (2001) “Past and Future in the Iliad”, en CAIRNS, D. L. (ed.) 385-408 = *Poetica* 2 (1968) 15-37.
- KURTZ, D. C. - BOARDMAN, J. (1971) *Greek Burial Customs*. Londres-Southampton.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1970) *La medicina hipocrática*. (ed. 1982) Madrid.
- LAKOFF, G. (1979) “The Contemporary Theory of Metaphor”, en ORTONY, A. (ed.) *Metaphor and Thought* (Cambridge, 2ª ed. 1993) 202-251.
- LAKOFF, G. – JOHNSON, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago.
- LANATA, G. (1967) *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*. Roma.
- LANGMUIR, A. D. et alii (1985) “Occasional Notes. The Thucydides Syndrome. A New Hypothesis of the Cause of the Plague of Athens”, *New England Journal of Medicine* 313 (16): 1027-1030.
- LASSO DE LA VEGA, J. (1968) “El dolor y la condición humana en el teatro de Sófocles”, *Asclepio* 20: 3-65.

- LATEINER, D. (1977a) "Pathos in Thucydides", *Antichthon* 11: 42-51.
- _____ (1977b) "Heralds and Corpses in Thucydides", *CW* 71: 97-106.
- LATTE, K. (1920/21) "Schuld und Sünde in der griechischen Religion", *Archiv für Religionswissenschaft* 20: 254-98 = *Kleine Schriften* (1968) München, 3-35.
- LECLERC, M. C. (2002) "Cheminements vers la parole. Notes sur l' Hymne homérique à Apollon", *Pallas* 59: 151-165.
- LEPPIN, H. (1999) *Thukydides und die Verfassung der Polis: ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v.Chr.* Berlín.
- LESKY, A. (1966) "Sophokles und das Humane", en *Gesammelte Schriften*. Berna-München, 190-203.
- LEVEN, K.H. (1991) "Thukydides und die 'Pest' in Athen", *MHJ* 26: 128-160.
- _____ (1995) "Athumia and philanthrôpia. Social reactions to plagues in late antiquity and early Byzantine society", *CM* 28: 393-407.
- _____ (2000) "'Das Einzige von allem, was wirklich jede Erwartung übersteigt': Thukydides, Perikles und die Pest in Athen", en KARENBERG, A. y LEITZ, Ch. (eds.) *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraums*, vol. 14 (Münster) 71-84.
- _____ (2005) "Von Ratten und Menschen – Pest, Geschichte und das Problem der retrospektiven Diagnose", en MEIER, M. (ed.) (2005b) 11-32.
- LÉVI-VALENSI, J. (1991) *La Peste d'Albert Camus*. París.
- LÉVY, E. (1997) "Devins et Oracles chez Hérodote", en HEINTZ, J. G. (ed.) *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg* (París) 345-365.
- LICHTENTHAELER, C. (1965) *Thucydide et Hippocrate vus par un historian-médecin*. Ginebra.
- _____ (1979) "οὐτε γὰρ ἰατροὶ ἤρκουν τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ", *Hermes* 107: 270-286.
- LINFORTH, I. (1951) "Religion and Drama in Oedipus at Colonus," *U. of Calif. Publ. in Cl. Philol.* 14 (4): 75-192.

- LINTOTT, A. W. (1993) "Civil Strife and Human Nature in Thucydides", en MOLYNEUX, J. H. (ed.) *Literary Responses to Civil Discord* (Nottingham) 25-35.
- LITTMAN, R. (2006) "The Plague of Athens: Current Analytic Techniques", *Amphora*: 10-12.
- LITTMAN R. J. - LITTMAN M. L. (1969) "The Athenian Plague: Smallpox", *TAPhA* 100: 261-275.
- LLOYD, G. E. R. (1966) *Polarity and Analogy*. Cambridge.
- _____ (1979) *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge.
- _____ (1987) *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Cambridge.
- _____ (1990) *Las mentalidades y su desenmascaramiento* (trad. esp. 1996) Madrid.
- _____ (2003) *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*. Oxford.
- LLOYD-JONES, H. (1971) *The Justice of Zeus*. Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- _____ (1976) "The Delphic Oracle", *G&R* 23 (1): 60-73
- _____ (1990) "Honour and Shame in Ancient Greek Culture", en *Greek Comedy, Hellenistic Literature, Greek Religion and Miscellanea: the Academic Papers of Sir H. Lloyd-Jones*. (Oxford) 253-280.
- LONG, A. A. (1970) "Morals and Values in Homer", *JHS* 90: 121-139.
- LONGRIGG, J. (1980) "The Great Plague of Athens", *History of Science*, 18: 209-225.
- _____ (1992) "Epidemic, Ideas and Classical Athenian Society", en RANGER, T. - SLACK, P. (eds.) *Epidemics and Ideas: Essay on the Historical Perception of Pestilence* (Cambridge) 21-44.
- _____ (1993) *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. Londres-Nueva York.
- _____ (2000) "Death and Epidemic Disease in Classical Athens", en HOPE, V. M. - MARSHALL, E. (eds.) 55-64.
- LONIS, R. (1979) *Guerre et Religion en Grèce à l'époque classique*. París.

- LÓPEZ EIRE, A. (1990) "La revolución en el pensamiento político de Tucídides I", *Gerión* 8: 89-114.
- _____ (1991) "La revolución en el pensamiento político de Tucídides II", *Gerión* 9: 87-110.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (1989) "Tucídides: panorama actual (1986)", en BLÁZQUEZ, J. M. – MARTÍNEZ-PINNA, J. (eds.) *Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz* (Madrid) 181-200.
- LORAU, N. (1980) "Thucydide n'est pas un collègue", *QS* 12: 55-91.
- _____ (1981) *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. París.
- _____ (1986a) "Thucydide et la sédition dans les mots", *QS* 23: 95-134.
- _____ (1986b) "Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse", *Metis* 1: 139-161.
- _____ (1995) "La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers", *RHR* 3: 298-326.
- _____ (1997a) *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes. París.* = *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* (trad. esp. 2008) Madrid.
- _____ (1997b) "Un absent de l'histoire? Le corps dans l'historiographie thucydéenne", *Metis* 12: 223-267.
- LOSADA, L. (1969) "Megara and Athens: Thucydides and the motivation for treason", *C&M* 30: 145-157.
- _____ (1977) *The Fifth Column in the Peloponnesian War*. Leiden.
- LUDWIG, P. W. (2002) *Eros and Polis: Desire and Community in Greek political Theory*. Cambridge.
- LURKE, L. (2000) "Charting the Poles of History: Herodotos and Thucydides", en TAPLIN, O. (ed.) *Literature in the Greek and Roman Worlds* (Oxford-Nueva York) 133-155.
- LUSCHNAT, O (1970) "Thucydides der Historiker", *RE Supl.* XII (Stuttgart) 1086-1354.
- MACARTHUR, W. P. (1954) "The Athenian Plague : A Medical Note", *CIQ* 48: 171-174.
- _____ (1958) "The Plague of Athens", *BHM* 32: 242-246.
- MACKIE, C. J. (1996) "Homer and Thucydides: Corcyra and Sicily", *CIQ* 46 (1): 103-113.

- MACLEOD, C.W. (1982) *Homer Iliad Book XXIV*. Cambridge.
- _____ (1996) *Collected Essays*. Oxford.
- MALITZ, J. (1990) "Das Interesse an der Geschichte. Die griechischen Historiker und ihr Publikum", en VERDIN, H. - SCHEPENS, G. - KEYSER, E. (eds.) *Purposes of History* (Lovaina) 323-349.
- MARINATOS, N. (1981a) *Thucydides and Religion*. Königstein.
- _____ (1981b) "Thucydides and Oracles", *JHS* 101: 138-140.
- MARINCOLA, J. (1997) *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge.
- _____ (2001) *Greek Historians*. Oxford.
- MARSHALL, M. (1990) "Pericles and the Plague", en CRAIK, E. M. (ed.) *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects for Sir K. Dover* (Oxford) 161-170.
- MATHIEU, G. (1918) "Isocrate et Thucydide", *RPh* 42 (2): 122-129.
- MEIER, M. (1999) "Beobachtungen zu den sogenannten Pestschilderung bei Thukydides II 47-54 und bei Prokop, *Bell. Pers.* II 22-23", *Tyche* 14: 177-210.
- _____ (2005) "Die größte Erschütterung für die Griechen. Krieg und Naturkatastrophen im Geschichtswerk des Thukydides", *Klio* 87 (2): 329-345.
- _____ (ed.) (2005b) *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*. Stuttgart.
- MEINEKE, S. (2003) "Thukydidismus" en *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 15/3. Stuttgart-Weimar.
- MEISTER, C. (1955) *Die Gnomik im Geschichtswerk des Thukydides*. Winterthur.
- MEYER, H. (1995) "Geschichte der Pest: Geschichte einer Metapher", *Anregung* 41: 169-174.
- MIKALSON, J. D. (1984) "Religion and the Plague in Athens, 431-423 B.C.", en RIGSBY, K. J. (ed.) *Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday*, *GRBS* Supl. 10 (Durham) 217-225.
- MILLER, A. M. (1986) *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*. Leiden.
- MILLER, T. S. (1976) "The Plague in John VI Cantacuzenus and Thucydides", *GRBS* 17 (4): 385-395.

- MITCHEL, F. W. (1964) "The Athenian Plague. New Evidence Inviting Medical Comment", *GRBS* 5:101-112.
- MITCHELL, L. (2007) *Panhellenism and the Barbarian*. Swansea.
- MITCHELL, R. N. (1991) "Miasma, Mimesis, and Scapegoating in Euripides' *Hippolytus*", *ClAnt* 10 (1): 97-122.
- MITCHELL-BOYASK, R. (2008) *Plague and the Athenian Imagination. Drama, history and the cult of Asclepius*. Cambridge-Nueva York.
- MITTELSTADT, M. C. (1968) "The Plague in Thucydides: An Extended Metaphor?", *RSC* 16: 145-154.
- _____ (1985) "The Thucydidean Tragic View: The Moral Implications", *Ramus* 14: 59-73.
- MOGGI, M. (1999) "'Stasis', 'prodosia' e 'polemos' in Tucidide", en SORDI, M. (ed.) *Fazioni e congiure nel mondo antico* (Milán) 41-72.
- MOLES, J. L. (1993) "Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides", en GILL, Ch. y WISEMAN, T. P. (eds.) *Lies and Fiction in the Ancient World* (Exeter) 88-121.
- MOMIGLIANO, A. (1958) "Some observations on causes of War in ancient Historiography", *Acta Congressus Madvigiani = Studies in Historiography* (1966) (Londres) 112-126.
- _____ (1990) *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley-Los Ángeles-Oxford.
- MORENS, D. M. - LITTMAN, R. J. (1992) "Epidemiology of the Plague of Athens", *TAPhA* 122: 271-304.
- _____ (1994) "*Thucydide Syndrome* Reconsidered: New Thoughts on the *Plague of Athens*", *AmJourEpid* 140 (7): 621-631.
- MORGAN, T. E. (1994) "Plague or Poetry? Thucydides on the Epidemic at Athens", *TAPhA* 124: 197-209.
- MORPETH, N. (2006) *Thucydides' War: Accounting for the Faces of Conflict*. Hildesheim-Zúrich-Nueva York.
- MORRIS, I. (1987) *Burial and ancient Society. The Rise of greek City-state*. Cambridge.
- _____ (1992) *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge.

- MORRISON, J. V. (1994) "A Key Topos in Thucydides: The Comparison of Cities and Individuals", *TAPhA*, 115 (4): 525-541.
- MOST, G. W. (2003) "Anger and Pity in Homer's Iliad" en BRAUND, S. – MOST, G. W. (eds.) *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*. (Cambridge) 50-75.
- MUELLNER, L. (1996) *The Anger of Achilles. Mēnis in Greek Epic*. Ítaca-Londres.
- MÜLLER, C. W. (1984) *Zur Datierung des sophokleischen Ödipus*. Wiesbaden.
- MÜLLER, G. (2007) "The Conclusions of the Six Books of Lucretius", en GALE, M. R. (ed.) *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius* (Oxford) 234-254 = "Die Finalia der sex Bücher des Lukrez", en GIGON, O. (ed.) *Lucrèce*. Fondation Hardt, Entr. Sur l'ant. Class. 24, Ginebra 1978: 178-221.
- MÜLLER, H. M. (1978) *Erotische Motive in der griechischen Dichtung bis auf Euripides*. Hamburgo.
- MUÑOZ LLAMOSAS, V. (2001) "El plano irracional externo en Tucídides", *Gerión* 19: 293-311.
- MURRAY, G. (1907) *The Rise of the Greek Epic*. (ed. de 1967) Oxford.
- MÜRI, W. (1947) "Beitrag zum Verständnis des Thukydides", *MH* 4: 251-275 = HERTER, H. (ed.) (1968) 133-170.
- MUSCETTA, C. (1972) *Boccaccio*. (3ª ed. de 1989) Bari.
- MUSTI, D. (1993) "σῶμα in Tucídide e in Gorgia", en PRETAGOSTINI, R. (ed.) *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica* (Roma) 853-864.
- NAGLER, M. N. (1974) *Spontaneity and Tradition*. Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- NAGY, G. (1979) *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore-Londres.
- _____ (1990) *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore-Londres.
- NESTLE, W. (1914) "Thucydides und die Sophistik", *NJA* 34: 649-682 = NESTLE, W. (1968) 321-373.
- _____ (1938) "Hippocratica", *Hermes* 73: 1-38.

- _____ (1968) *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*. Stuttgart
- NICOLAI, R., (1995) “*Ktēma es aiei*”. Aspecti della fortuna di Tucídide nel mondo antico”, *RFIC* 123: 5-26.
- _____ (2003) “La poesia epica come documento. L’esegesi di Omero da Ecateo a Tucídides”, en BIRASCHI, A. M. et alii (eds.) *L’uso dei documenti nella storiografia antica*. (Nápoles) 81-109.
- NIELSEN, D. A. (1996) “Pericles and the Plague: Civil Religion, Anomie, and Injustice in Thucydides”, *Sociology of Religion* 57 (4): 397-407.
- NILSSON, M. P. (1950) *Historia de la religiosidad griega* (trad. esp. 1970). Madrid.
- NINCK, M. (1960) *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*. Darmstadt.
- NUTTON, V. (1983) “The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance”, *MedHist* 27: 1-34.
- _____ (2000) “Did the Greeks have a Word for it? Contagion and Contagion Theory in Classical Antiquity”, en CONRAD, L. I. y WVJASTYK, D. (eds.) *Contagion. Perspectives from Pre-Modern Societies* (Aldershot) 137-162.
- OBER, J. (1989) *Mass & Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, & the Power of the People*. Princeton.
- _____ (1996) “The Rules of war in Classical Greece”, en *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton) 53-72.
- _____ (2005) *Athenian Legacies. Essays on the Politics of going on together*. Princeton-Oxford.
- _____ (2006) “Thucydides and the Invention of Political Science”, en RENGAKOS, A.- TSAKMAKIS, A., (ed.) 131-159: <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/110515.pdf>
[Consulta: mayo 2010]
- OLSON, P. E.- HAMES, C. S.- BENENSON, A. S.- GENOVESE, E. N. (1996) “The Thucydides syndrome: Ebola déjà vu? (or Ebola reemergent?)” *EmergInfectDis* 2:155-156.
- OOST, S. I. (1975) “Thucydides and the Irrational: Sundry Passages”, *CPh* 70: 186-196.

- ORWIN, C. (1988) "Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society", *Journal of Politics* 50 (4): 831-847.
- _____ (1994) *The Humanity of Thucydides*. Princeton.
- OSTWALD, M. (1988) *ANATKH in Thucydides*. Atlanta.
- _____ (2002) "Tragedians and Historians", *SCI* 21: 9-25.
- OTTO, W. F. (1961) *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*. (trad. esp. 1976) Buenos Aires.
- _____ (1958) *Die Mannen oder von den Urformen des Totenglaubens*. Darmstadt.
- PAGE, D. L. (1953) "Thucydides' Description of the Great Plague at Athens", *CIQ* 3: 97-119.
- PALMER, M. (1992) *Love of Glory and the Common Good: Aspects of the Political Thought of Thucydides*. Lanham.
- PAPAGRIGORAKIS, M. J. - YAPIJAKIS, Ch.-SYNODINOS, Ph. N. - BAZIOTOPOULOU-VALAVANI, E. (2006) "DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens", *IntJourInfectDis* 10: 206—214.
- PAPAGRIGORAKIS, M. J. - YAPIJAKIS, Ch. - SYNODINOS, Ph. N. (2007) "Ancient typhoid epidemic reveals possible ancestral strain of Salmonella enterica serovar Typhi Infection", *Genetics and Evolution* 7: 126–127.
- PARKER, R. (1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- _____ (1996) *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- PARLAMA, L. - STAMPOLIDIS, N. Ch. (eds.) (2000) *The city beneath the city*. Atenas.
- PARRY, A. M. (1957) Logos and Ergon in Thucydides. (ed. 1981) Salem.
- _____ (1969) "The language of Thucydides' description of the Plague", *BICS* 16: 106-118 = PARRY, A. M. (1989) 156-176.
- _____ (1970) "Thucydides Use of Abstract Language", *Yale French Stud* 45: 3-20 = PARRY, A. M. (1989) 177-194.
- _____ (1972) "Thucydides' Historical Perspective", *YCS* 22: 47-61 = PARRY, A. M. (1989) 286-300.
- _____ (1989) *The language of Achilles and other papers*. Oxford.

- PATZER, H. (1937) *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die Thukydideische Frage*. Berlín.
- _____ (1940) "Rezension von: Fritz Bizer, Archäologie des Thukydides", *Gnomon* 16: 347-365, en HERTER, H. (ed.) (1968).
- PAUL, G. M. (1982) "Urbs capta: Sketch of an Ancient Literary Motif", *Phoenix* 36: 144-155.
- PAULSEN, T. - SCHULZE C. (2005) "Das Motiv der Pest in der Literatur", en MEIER, M. (ed.) 328-357.
- PAYEN, P. (2003) "L' historiographie grecque: VIe-IIIe siècle avant J.-C. (jusqu' à Phylarque). État des recherches 1987-2002", *Pallas* 63: 129-166.
- PEARCY, L.T. (1992) "Diagnosis as Narrative", *AJPh* 113: 595-616.
- PEARSON, L. (1952) "Prophasis and aitia", *TAPhA* 83: 205-223.
- _____ (1957) "Popular Ethics in the World of Thucydides", *CPh* 52 (4): 228-244.
- _____ (1972) "Prophasis: A Clarification", *TAPhA* 103: 381-394.
- PERCIVAL, J. (1971) "Thucydides and the Uses of History", *G&R* 18: 199-212.
- PFEIFFER, R. (1929) "Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik", *Philologus* 84: 137-152.
- PINAULT, J. R. (1986) "How Hippocrates Cured the Plague", *JHM* 41: 52-75.
- PLÁCIDO, D. - FORNIS, C. - CASILLAS, J. M. (1998) *La guerra del Peloponeso*. vol. III (Anejos de Tempus) Madrid.
- PLANT, I. M. (1999) "The Influence of Forensic Oratory on Thucydides Principles of Method", *ClQ* 49 (1): 62-73.
- POUNCEY, P. R. (1980) *The necessities of war. A study of Thucydides' Pessimism*. Nueva York.
- PRICE, J. J. (2001) *Thucydides and Internal War*. Cambridge.
- PRITCHETT, W. K. (1974) *The Greek State at War*, vol. II. Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- _____ (1979) *The Greek State at War*, vol. III. *Religion*. Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- PROCTOR, D. (1980) *The Experience of Thucydides*. Warminster.

- RAAFLAUB, K. (1985) *Die Entdeckung der Freiheit: zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*. München.
- _____ (1996) "Equalites and Inequalities in Athenian Democracy", en OBER, J. - HEDRICK, Ch. (eds.) *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton) 139-174.
- _____ (2005) "Epic and History" en FOLEY, J. M. (ed.) *A Companion to Ancient Epic*. (Malden) 62-63.
- RABEL, R. J. (1990) "Apollo as a Model for Achilles in the Iliad", *AJPh* 111 (4): 429-440.
- RADT, S. L. (1978) "Zu Thukydides' Pestbeschreibung", *Mnemosyne* 31 (3): 233-245.
- RAMÓN PALERM, V. (1996) *Estudios sobre Tucídides. Ensayo de un repertorio bibliográfico (1973-1995)*. Zaragoza.
- RAWLINGS, H. R. III (1975) *A Semantic Study of Prophasis to 400 B. C.* Wiesbaden.
- _____ (1981) *The Structure of Thucydides' History*. Princeton.
- RECHENAUER, G. (1991) *Thukydides und die hippokratische Medizin: Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*. Hildesheim.
- REDFIELD, J. (1975) *La tragédie d'Hector. Nature et Culture dans l'Illiade* (trad. fr. 1984) París.
- _____ (1979) "The Proem of the Iliad: Homers' Art", *CPh* 74 (2): 95-110.
- REGENBOGEN, O. (1933) "Thukydides als politischer Denker", *HumGymn* 44: 2 ss. =
HERTER, H. (ed.) (1968) 23-58.
- REINHARDT, K. (1943) "Thukydides und Machiavelli", en *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung* (1960, Göttingen) 184-218.
- _____ (1961) *Die Ilias und ihr Dichter*. Göttingen.
- REINHOLD, M. (1985) "Human Nature as a Cause in Ancient Historiography", en EADIE, J. W. - OBER, J. (eds.) *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr* (Lanham) 21-40.
- REINSCH, D. R. (2006) "Byzantine Adaptations of Thucydides", en RENGAKOS, A. - TSAKMAKIS, A. (eds.) 755-778.

- RENGAKOS, A. (2006) "Thucydides' Narrative: the Epic and Herodotean Heritage", en RENGAKOS, A. - TSAKMAKIS, A. (eds.) 279-300.
- RENGAKOS, A. - TSAKMAKIS, A. (eds.) (2006) *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden.
- RHODES, P. J. (1987) "Thucydides on the Causes of the Peloponnesian War", *Hermes* 115: 154-165.
- _____ (1994) "In Defence of the Greek Historians", *G&R* 41 (2): 156-171.
- RICHARDSON, J. (1990) "Thucydides I.23.6 and the Debate about the Peloponnesian War", en CRAIK, E. M. (ed.) *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir K. Dover* (Oxford-Nueva York) 155-161.
- RIVIER, A. (1969) "Pronostic et prévision chez Thucydide. A propos d' un livre récent sur Thucydide et Hippocrate", *MH* 26: 129-145.
- ROBINSON, P. (1985) "Why Do We Believe Thucydides? A Comment on W. R. Connor's 'Narrative Discourse in Thucydides', en JAMESON, M. H. (ed.) *The Greek Historians. Literature and History. Papers presented to A. E. Raubitschek* (Stanford) 19-23.
- ROKEAH, D (1982) "Ta deonta peri ton aiei paronton'. Speeches in Thucydides: factual reporting or creative writing?", *Athenaeum* 60: 386-401.
- ROMILLY, J. de (1947) *Thucydides and Athenian Imperialism* (trad. ing. 1979) Nueva York.
- _____ (1956a) *Histoire et raison chez Thucydide*. (2ª ed. 1967) París.
- _____ (1956b) "La crainte dans l'oeuvre de Thucydide" *C&M* 17: 119-127.
- _____ (1956c) "L'utilité de l' histoire selon Thucydide", en LATTE, K. (ed.) *Histoire et Historiens dans l'Antiquité* (Entretiens sur l'Antiquité Classique IV) (Ginebra) 41-81.
- _____ (1965) "L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'historien sur Périclès (II, 65)", en *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*. París (2005) 197-210.
- _____ (1966) "La condamnation du plaisir dans l'oeuvre de Thucydide", *WS* 74: 142-148.
- _____ (1966b) "Thucydide et l'idée de progrès", en *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*. París (2005) 41-78.

- _____ (1968) “Guerre et paix entre cités”, en VERNAT, J.-P. (ed.) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (París) 207-220.
- _____ (1971) *La loi dans la pensée grecque*. París.
- _____ (1976) “Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux: politique et médecine”, *WS* 10: 93-105.
- _____ (1977) “L’objectivité dans l’historiographie grecque”, en *L’invention de l’histoire politique chez Thucydide*. París (2005) 31-40.
- _____ (1984) “Patience, mon coeur”. *L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*. París.
- _____ (1989) *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. París.
- _____ (1990) *La construction de la vérité chez Thucydide*. París.
- ROOD, T. (1998a) *Thucydides: Narrative and Explanation*. Oxford.
- _____ (1998b) “Thucydides and his predecessors”, *Histos* 2= <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1998/rood.html> [Consulta: mayo 2010]
- _____ (2004) “Thucydides”, en JONG, I. - NÜNLIST, R. - BOWIE, A. (eds.) *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature* (Leiden – Boston) 115-128.
- _____ (2006) “Objectivity and Authority: Thucydides’ Historical Method”, en RENGAKOS, A. - TSAKMAKIS, A. (eds.) 225-249.
- ROSENBLOOM, D. (2004a) “*Ponêroi* vs. *Chrêstoi*: The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles, Part I”, *TAPhA* 134: 55-105.
- _____ (2004b) “*Ponêroi* vs. *Chrêstoi*: The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles, Part II”, *TAPhA* 134: 323-358.
- ROSIVACH, V. J. (1983) “On Creon, *Antigone* and not Burying the Dead”, *RhM* 126 (3-4): 193-211.
- RUBINCAM, C. (2004) “Thucydides and Defoe: Two Plague Narratives”, *IJCT* 11 (2): 194-212.

- RUDHARDT, J. (1996) "Considerations rapides sur la conscience de soi dans la Grèce Antique", *SMSR* 62: 471-479.
- RUFFIÉ, J. - SOURNIA, J. C. (1984) *Les épidémies dans l'histoire de l'homme*. París.
- RUSTEN, J. S. (1985) "Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2)", *CIQ* 35 (1): 14-19.
- _____ (ed.) (2009) *Thucydides*. Oxford.
- RUTHERFORD, R. B. (1982) "Tragic Form and Feeling in the Iliad", *JHS* 102: 145-160.
- _____ (1994) "Learning from History: Categories and Case Histories", en OSBORNE, R. y HORNBLOWER, S. (eds.) *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis* (Oxford) 53-68.
- _____ (1996) *Homer*. Oxford.
- SALLARES, R. (1991) *The Ecology of the Ancient Greek World*. Londres.
- SALWAY, P. – DELL, W. (1955) "Plague at Athens", *G&R* 2 (2): 62-70.
- SCAIFE, R. (1996) "Protagorean Frames of Reference in Thucydides", *AHB* 10: 31-37.
- SCANLON, T. F. (2002) "The clear Truth in Thucydides 1.22.4", *Historia* 51 (2): 131-148.
- SCARBOROUGH, J. (1970) "Thucydides, Greek Medicine and the Plague at Athens: A Summary of Possibilities", *Episteme* 4: 77-90.
- SCARDINO, C. (2007) *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides*. Berlín.
- SCHADEWALDT, W. (1929) *Die Geschichtsschreibung des Thukydides*. Berlín.
- _____ (1934) "Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen", *Die Antike* 10: 144-168 = *Hellas und Hesperien*, vol. I (Zürich y Stuttgart) 1970, 559-580.
- _____ (1970) "Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee", *Hellas und Hesperien*, vol. I (Zürich - Stuttgart) 669-685.
- SCHEIN, S. L. (1984) *The Mortal Hero: an Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley.
- SCHEPENS, G. (1980) *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J. C.* Bruselas.
- SCHLATTER, R. (1945) "Thomas Hobbes and Thucydides", *JHI* 6 (3): 350-362.

- SCHMITT, A. (1990) *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*. Stuttgart.
- SCHMITZ, W. (2005) “Göttliche Strafe oder medizinisches Geschehen – Deutungen und Diagnosen der Pest in Athen (430-426 v. Chr.)”, en MEIER, M. (ed.) 44-65.
- SCHNEIDER, C. (1974) *Information und Absicht bei Thukydides*. Gotinga.
- SCHOFIELD, M. (2001) “Euboulia in the Iliad”, en CAIRNS, D. L. (ed.) 220-259 = *ClQ* 36 (1986) 6-31.
- SCHRADER, C. (1994) “Tipología y orígenes de la historiografía griega”, en LÓPEZ-EIRE, A. - SCHRADER, C. *Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia clásica* (Zaragoza) 75-199.
- SCHWARTZ, E. (1929) *Das Geschichtswerk des Thukydides*. (1960, 3ª ed.) Hildesheim.
- SCHWINGE, E.-R. (1996) “Zu Thukydides' historischer Erzählung”, *Poetica* 28: 297-326.
- _____ (2008) *Komplexität und Transparenz. Thukydides: eine Leseanleitung*. Heidelberg.
- SCHWYZER, E. (1938) *Griechische Grammatik*, vol. I. (1977, 5ª ed.) Múnich.
- SEAFORD, R. (1994) *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford.
- SEALY, R. (1957) “Thucydides, Herodotos, and the Causes of War”, *ClQ* 7 (1/2): 1-12
- SEGAL, C. (1971) *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*. Leiden.
- _____ (1981) *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Cambridge-Massachusetts-Londres.
- _____ (1990) *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*. Princeton.
- _____ (1993) *Oedypus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. (2001, 2ª ed.) Nueva York-Oxford.
- SHANSKE, D. (2007) *Thucydides and the philosophical Origins of History*. Cambridge-Nueva York.

- SHAPIRO, B. - RAMBAUT, A. - THOMAS, M.-GILBERT, P. (2006) "No proof that typhoid caused the Plague of Athens (a reply to Papagrigorakis et al.)", *IntJournInfectDis* 10: 334—340.
- SHAPIRO, H. A. (1996) "Athena, Apollo, and the religious propaganda of the Athenian Empire", en HELLSTRÖM, P. - ALROTH, B. (eds.) *Religion and Power in the Ancient Greek World* (Uppsala) 101-113.
- SHARPLES, R. W. (1983) "But Why Has My Spirit Spoken with Me Thus?: Homeric Decision-Making", *G&R* 30 (1): 1-7.
- SHOREY, P. (1893) "On the Implicit Ethics and Psychology of Thucydides", *TAPhA* 24: 66-88.
- SHREWSBURY, J. F. D. (1950) "The Plague of Athens", *BHM* 24 (1): 1-25.
- SIEBENTHAL, W. (1950) *Krankheit als Folge der Sünde*. Hanover.
- SIGERIST, H. E. (1961) *A History of Medicine*, vol. II. Oxford.
- SILK, M. S. (1987) *Homer. The Iliad*. Cambridge.
- SIMONDON, M. (1982) *La Mémoire et L'Oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V siècle avant J.C.* París.
- SKORTSES, M. (ed.) (2006) *III International Symposium on Thucydides. The Speeches*. Alimos.
- SLATKIN, L. M. (2001) "The Wrath of Thetis", en CAIRNS, D. L. (ed.) 409-434 = *TAPhA* 116 (1986) 1-24.
- SLUITER, I. (1995) "The Poetics of Medicine", en ABBENES, J. G. J. – SLINGS, S. R. – SLUITER, I. (eds.) *Greek Literary Theory after Aristotle. A Collection of Papers in honour of D. M. Schenkeveld* (Amsterdam) 193-213.
- SMARCZYK, B. (1984) *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*. Múnich.
- SMITH, Ch. F. (1900) "Traces of Epic Usage in Thucydides", *TAPhA* 31: 69-81.
- SNELL, B. (1946) *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. (trad. esp. 2007) Barcelona.
- SOLMSEN, F. (1971) "Thucydides' Treatment of Words and Concepts", *Hermes* 99: 385-408.

- _____ (1975) *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton-Nueva Jersey.
- SOLOMON, J. (1985) "Thucydides and the Recognition of Contagion", *Maia* 37: 121-123.
- SONNABEND, H. (2004) *Thukydides*. Hildesheim – Zürich – Nueva York.
- SONTAG, S. (1977) *Illness as Metaphor*. Nueva York.
- SOUPIOS, M. A. (2004) "Impact of the plague in Ancient Greece", *InfectDisClinNam* 18: 45–51.
- SOURVINOU-INWOOD, Ch. (1995) *'Reading' Greek Death: to the End of the Classical Period*. Oxford.
- SOYTER, G. (1951) "Die Glaubwürdigkeit des Geschichtschreibers Prokopios von Kaisareia", *ByzZ* 44: 541-545.
- STADTER, Ph. A. (ed.) (1973) *The Speeches in Thucydides*. Chapel Hill.
- STAHL, H.-P. (1966) *Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess*. München.
- _____ (1973) "Speeches and Course of Events in Books Six and Seven of Thucydides", en STADTER, Ph.A. (ed.) 60-77.
- _____ (2002) "Literarisches Detail und historischer Krisenpunkt im Geschichtswerk des Thukydides: die Sizilische Expedition", *RhM* 145: 68-107.
- STE. CROIX, G. E. M. de (1972) *The Origins of the Peloponnesian War*. Londres.
- STEEL, D. (1981) "Plague Writing: From Boccaccio to Camus", *Journal of European Studies* 11: 88-110.
- STODDARD, K. (1996) "Thucydides, Lucretius, and the End of the *De Rerum Natura*", *Maia* 48: 107-128.
- STRASBURGER, H. (1954) "Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides", *Saeculum* 5: 395-428 = HERTER, H. (ed.) (1968) 412-476.
- _____ (1958) "Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener", *Hermes* 86: 17-40 = Herter, H. (ed.) (1968) 498-530.
- _____ (1968) *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*. Wiesbaden.

- _____ (1972) *Homer und die Geschichtsschreibung*. Heidelberg.
- STRAUSS CLAY, J. (1989) *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the major homeric Hymns*. Princeton.
- SWAIN, S. (1994) "Man and Medicine in Thucydides", *Arethusa* 27: 303-327.
- SYKES DAVIES, H. (1986) "Notes on Lucretius", en CLASSEN, C. J. (ed.) *Probleme der Lukrezforschung* (Hildesheim) 273-290.
- TAPLIN, O. (1992) *Homeric Soundings: the Shaping of the Iliad*. Oxford.
- _____ (2001) "The Schield of Achilles within the Iliad", en CAIRNS, D. L. (ed.) 342-364 = *G&R* 27 (1980) 1-21.
- TEMKIN, O. (1953) "An Historical Analysis of the Concept of Infection", en *The Double Face of Janus* (Baltimore, 1977) 456-471.
- THALMANN, W. G. (1984) *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Baltimore-Londres.
- THOMAS, R. (2006) "Thucydides Intellectual Milieu and the Plague", en RENGAKOS, A. - TSAKMAKIS, A. (eds.) 87-108.
- THOMPSON, H. A. (1981) "Athens Faces Adversity", *Hesperia* 50 (4): 343-355.
- TOHER, M. (1999) "On 'Thucydides' Blunder': 2.32.5", *Hermes* 127 (4): 497-501.
- TOPITSCH, E. (1942) "Die Psychologie der Revolution bei Thukydides", *WS* 60: 9-22.
- _____ (1943/47) "*Anthropeia physis* und Ethic bei Thukydides", *WS* 61-62: 50-67.
- TSAKMAKIS, A. (1998) "Von der Rhetorik zur Geschichtsschreibung. Das *Methodenkapitel* des Thukydides (1,22,1-3)", *RhM* 141:239-255.
- TURASIEWICZ, R. (1990) "Le problème du style de Thucydide", *Eos* 78: 79-89.
- VALK, M. van der (1977) "A few Observations on the Homeric *Hymn to Apollo*", *AC* 46: 441-452.
- VEGETTI, M. (1975) "Tucidide e la scienza della storia", en CANFORA, L. (ed.) *Erodoto, Tucidide, Senofonte. Letture critiche* (Milán) 158-166.
- _____ (1999) "Culpability, responsibility, cause: Philosophy, historiography and medicine in the fifth century", en LONG, A. A. (ed.) *Early Greek Philosophy* (Cambridge) 271-289.

- VERMEULE, E. (1979) *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley-Los Angeles-Londres.
- VERNANT, J.-P. (1989) *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. (trad. esp. 2001) Madrid.
- VERNANT, J.-P. - VIDAL-NAQUET, P. (1972) *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, 2 vols. (trad. esp. 2002) Madrid.
- VIAN, F. (1968) "La fonction guerrière dans la mythologie Grecque", en VERNANT, J.-P. (ed.) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (París) 53-68.
- VICKERS, B. (1973) *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*. Londres.
- VIDAL-NAQUET, P. (1981) *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro* (trad. esp. 1983) Madrid.
- _____ (2000) *Les grecs, les historiens, la démocratie*. París.
- _____ (2001) *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*. (trad. esp. 2004) Madrid.
- VLAHOIANNIS, N. (1998) "Disabling Bodies", en MONTSERRAT, D. (ed.) *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity* (Londres – Nueva York) 13-36.
- VOGT, J. (1950) "Dämonie der Macht und Weisheit der Antike", *WG* 10: 1-17 = HERTER, H. (ed.) (1968) 282-308.
- WALBANK, F. W. (1960) "History and Tragedy", *Historia* 9: 216-234.
- WALCOT, P. (1973) "The Funeral Speech, a Study of Values", *G&R* 20: 111-117.
- WALKER, A. D. (1993) "Enargeia and the Spectator in Greek Historiography", *TAPhA* 123: 353-377.
- WALLACE, W. P. (1964) "Thucydides", *Phoenix* 18 (1): 251-261.
- WARDMAN, A. E. (1960) "Myth in Greek Historiography", *Historia* 9: 403-413.
- WASSERMANN, F. M. (1954) "Thucydides and the Disintegration of the Polis", *TAPhA* 85: 46-54 = HERTER, H. (ed.) (1968) 400-411.
- WEES, H. van (2004) *Greek Warfare. Myths and Realities*. Londres.

- WEIDAUER, K. (1954) *Thukydides und die hippokratischen Schriften: Der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerks*. Heidelberg.
- WEINREICH, O. (1909) *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechischen und Römer*. Giessen.
- WELWEI, K. W. (1975) "Die Darstellung politischer Krisen im Geschichtswerk des Thukydides", en ALFOELDY, G. - SEIBT, F. - IMM, A. (eds.) *Krisen in der Antike, Bewusstsein und Bewältigung. Bochumer historische Studien XIII* (Düsseldorf) 9-26.
- WEST, D. (1979) "Two Plagues. Virgil, *Georgics* 3.478-566 and Lucretius 6.1090-1286", en WEST, D. – WOODMAN, T. (eds.) *Creative Imitation and Latin Literature* (Cambridge-Londres-Nueva York-Melbourne) 71-88.
- WEST, M. L. (1997) *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.
- WESTLAKE, H. D. (1968) *Individuals in Thucydides*. Cambridge.
- _____ (1977) "λέγεται in Thucydides", *Mnemosyne* 30 (4): 345-362.
- _____ (1989a) "The Subjectivity of Thucydides: His Treatment of the Four Hundred of Athens", en *Studies in Thucydides and Greek History* (Bristol) 181-200.
- _____ (1989b) "Personal Motives, Aims and Feelings in Thucydides", en *Studies in Thucydides and Greek History* (Bristol) 201-223.
- WHITE, H. (1978 y 1999) *El texto histórico como artefacto literario*. (trad. esp. 2003) Barcelona.
- _____ (1987) *The Content of the Form*. Baltimore.
- WHITMAN, C. H. (1958) *Homer and the heroic Tradition*. Cambridge-Massachusetts.
- WIEDEMANN, T. E. J. (1983) "ἐλάχιστον... ἐν τοῖς ἄρσερι κλέος: Thucydides, Women, and the Limits of Rational Analysis", *G&R* 30 (2):163-170.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von (1959) *Der Glaube der Hellenen*, vol.II. Darmstadt.
- WILLIAMS, B. (1993) *Shame and Necessity*. Berkeley-Los Ángeles-Oxford.
- WILLIAMS, E. W. (1957) "The Sickness at Athens", *G&R* 4 (1): 98-103.

- WILLIAMS, M. F. (1998) *Ethics in Thucydides. The Ancient Simplicity*. Lanham-Nueva York-Oxford.
- WINTERLING, A. (2005) "Pest in der Antike? Vergleichende Beobachtungen", en MEIER, M. (ed.) 117-125.
- WINTON, R. I. (1992) "Athens and the Plague: Beauty and the Beast (Thucydides, II, 35-54)", *Metis* 7 (1-2): 201-208.
- WOHL, V. (2002) *Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton.
- WOODHEAD, A. G. (1970) *Thucydides on the Nature of Power*. Cambridge - MA.
- WOODMAN, A. J. (1988) *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies*. Londres.
- WYLIE, J. A. H. - STUBBS, H. W. (1983) "The Plague of Athens: 420-428 B.C. Epidemic and Epizootic", *ClQ* 33 (1): 6-11.
- YOUNG, D. C. (1968) *Three Odes of Pindar*. Leiden.
- YOUNG-BRUEHL, E. (1986) "What Thucydides Saw", *H&T* 25 (1): 1-16.
- YUNIS, H. (1991) "Thucydides on Periclean Rhetoric", *AJPh* 112 (2): 179-200.
- ZADOROJNYI, A. V. (1998) "Thucydides' Nicias and Homer's Agamemnon", *ClQ* 48: 298-303.
- ZAGORIN, P. (2005) *Thucydides: An Introduction for the Common Reader*. Princeton.
- ZANKER, G. (1994) *The Heart of Achilles. Characterization and Personal Ethics in the Iliad*. Ann Arbor.
- ZINSSER, H. (1934) *Rats, Lice and History*. Boston.
- ZIOLKOWSKI, J. E. (1981) *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*. Salem.